الإصدار: 34



# الفكر المقاصدي وتطبيقاته في السياسة الشرعية



د. عبد الرحمن العضراوي






# الفكر المقاصدي وتطبيقاته في السياسة الشرعية

د. عبد الرحمن العضراوي

الإصدار: 34 ( أكتوبر 2010م / ذو القعدة 1431هـ )



**د. عبد الرحمن العضراوي:**

من مواليد المغرب، خريج دار الحديث الحسنية بالرباط، حاصل على دكتوراه الدولة في أصول الفقه ، يعمل أستاذا للتعليم العالي بجامعة مولاي سليمان ببني ملال. له عضوية بالعديد من المراكز البحثية والعلمية.

من إنتاجه العلمي: «نظرية المعنى والتأويل عند الأصوليين»، و«الدرس المقاصدي والإصلاح» وغيرها.




**نهـر متعــدد ... متجــدد**

مشروع فكري وثقافي وأدبي يهدف إلى الإسهام النوعي في إثراء المحيط الفكري والأدبي والثقافي بإصدارات دورية وبرامج تدريبية وفق رؤية وسطية تدرك الواقع وتستشرف المستقبل.





وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية

قطاع الشؤون الثقافية

إدارة الثقافة الإسلامية

ص.ب: 13 الصفاة – رمز بريدي: 13001 دولة الكويت

الهاتف: 22487310 (965+) – فاكس: 22445465 (965+)

نقال: 99255322 (965+)

البريد الإلكتروني: rawafed@islam.gov.kw

موقع «روافد»: www.islam.gov.kw/rawafed

الطبعة الأولى – دولة الكويت

أكتوبر 2010م / ذو القعدة 1431 هـ

الآراء المنشورة في هذه السلسلة لا تعبر بالضرورة عن رأي الوزارة



وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية

الموقع الإلكتروني: www.islam.gov.kw

تم الحفظ والتسجيل بمكتبة الكويت الوطنية

رقم الإيداع: 188 / 2010

ردمك: 978-99906-640-8-9

# فهرس المحتويات


تصدير ........................................ ٥

مقدمة ........................................ ١١

**الفصل الأول: قضايا الفكر المقاصدي**

المبحث الأول: مفهوم الفكر المقاصدي ........................................ ٢١

المبحث الثاني: مقاصد الوحي مفهوما ومنهجا ........................................ ٤١

المبحث الثالث: الأسس المعرفية للفكر المقاصدي ........................................ ٦١

المبحث الرابع : المبادئ التأسيسية للفكر المقاصدي ........................................ ٨٦

**الفصل الثاني: القضايا المنهجية في الفكر المقاصدي**

المبحث الأول: مناهج إثبات المقاصد الشرعية ........................................ ١١٥

المبحث الثاني: المنهج في تنظيم المقاصد الشرعية ........................................ ١٥٦

المبحث الثالث: القوانين الداخلية للفكر المقاصدي. ........................................ ٢٠٠

**الفصل الثالث: تطبيق الفكر المقاصدي في السياسة الشرعية**

المبحث الأول: نظرية السياسة الشرعية ........................................ ٢٣٩

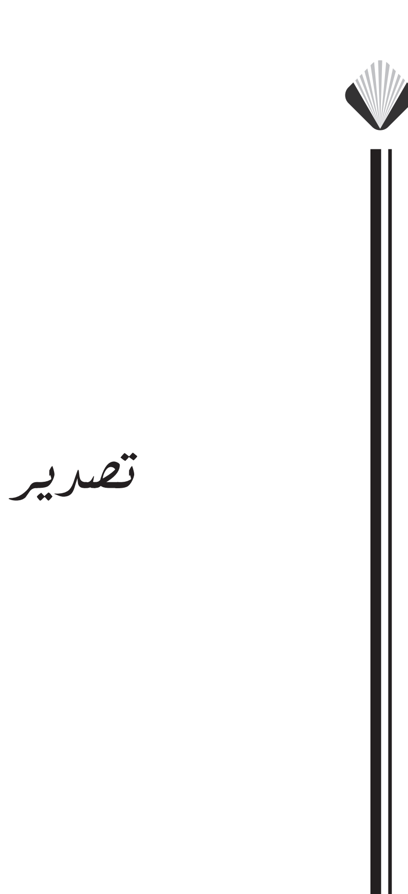
المبحث الثاني: التطبيق في المحددات المرجعية ........................................ ٢٧٤

البمحث الثالث: المحددات الوظيفية ........................................ ٣٠٠

المبحث الرابع: التطبيق في المبادئ ........................................ ٣٢٦

المبحث الخامس : التطبيق في الممارسة ومقصد التنشئة السياسية ........................................ ٣٦٦

خاتمة ........................................ ٣٧٥



# تصدير

بِسمِ اللهِ الرَّحمنِ الرَّحيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين.

انصرفت جهود نخبة من الباحثين والعلماء ، في العقود الأخيرة ، إلى إبراز الأساس المقاصدي لهدايات الإسلام في ميادين العقيدة والتشريع والأخـلاق، وقد برهنت تلك الجهود على أن الحديث عن المقاصد في الشريعة الإسلامية يدخل ضمن أولويات الفهم والتنزيل لأحكام القرآن الكريم والسنة النبوية، بل هي قواعد مركوزة في مجموع الآيات والأحاديث، ومستدل عليها بالاستقراء العام، ومؤكد عليها من قبل أكابر العلماء ، تصريحا أو تلميحا، في ماصنفوه من ذخائر ، وفيما واجهوا به نوازل عصورهم وأقضيتها من فتاوى واجتهادات.

وبما أن الفكر الإسلامي المعاصر يعيش مجموعة من الظواهر المتراوحة بين الارتجال والتأصيل، والتخندق داخل مسميات متباينة، فقد استشعر العديد من الناس، انطلاقا من غيرتهم القوية على سلامة الشريعة فهما وتنزيلا ، بأن الحديث عن مقاصد الشريعة قد يكون مطية للركون إلى القبول بضغوط الحداثة والتغريب وما ينتج عنهما من مفاهيم وقيم ومصطلحات، وقد تكون المحصلة النهائية إفـراغ تعاليم الإسـلام من محكميتها وتشريعيتها المقدرة في الزمان والمكان والأحوال، وجعلها مقاصد هلامية تتساوق، إن لم نقل، تخضع، لمقاصد الحداثة والتغريب.

وسعيا إلى إبراز أصالة الفكر المقاصدي وانتمائه إلى طبيعة النصوص الشرعية نفسها، وتوافقه مع هدايات القرآن والسنة النبوية، إن لم يكن أبرز مقوماتهما، فقد سعى الباحث الدكتور عبد الرحمن العضراوي إلى إفراد كتابه :«الفكر المقاصدي وتطبيقاته في السياسة الشرعية» لمعالجة هذا الموضوع، والاحتجاج على أصالته من خلال رحلة علمية ممتعة مع رواد أصول الفقه وعلماء الشريعة قديما وحديثا.

وإذ أن الموضوع يقتضي تأصيلا معرفيا ومنهجيا ، فقد حرص الباحث على أن يتجاوز العموميات المسيطرة على من كتب في الموضوع من المحدثين، واختار أن يفصل القول في العديد من القواعد والقوانين والأسس ، كما ربط بين المقاصد التشريعية ومقصد العقيدة ومقصد الأخلاق ، وذلك كله في وحدة متكاملة تبرز طبيعة النسق التشريعي في الإسلام.

وكان من نتائج البحث الوقوف على العناصر الآتية:

- يمثل الفكر المقاصدي نسقا من المفاهيم المستمدة من الشرع والواقع التي على أساسها يتم التمييز بين الثابت والمتحول في تنزيل الأحكام الشرعية .

- الفكر المقاصدي وعي تام متحرك بتحرك الفعل الإنساني ووعيه ، وهو عمل حضاري منضبط ، في مختلف مراحله ،بأصول الشريعة الإسلامية وأحكامها، ابتداء بمعرفة الله عز وجل وعبادته وانتهاء بأمانة الاستخلاف.

- من أهم الأسس المعرفية للفكر المقاصدي: الفطرة والعقيدة والاستخلاف، كما أن الأخلاق والمصالح تعتبر من أهم المبادئ التأسيسية له.

- إدراك المقاصد ليس أمرا متروكا إلى التشهي أو اتباع الأهواء، وإنما هو منهج قائم على الاحتكام إلى نصوص الشرع ، مع توظيف طاقات الفهم والتأويل والاجتهاد.

- لايقوم تمثل سليم للفكر المقاصدي إلا من خلال منهج في التنزيل يقوم على فقه الواقع وفقه المآلات، وذلك أن الشريعة خطاب للمكلفين الذين يعيشون في واقع معين له أعرافه وتقاليده وخصوصياته، مما يرجح أن ما يصلح لغيرهم قد لايصلح لهم، وقد يكون ظاهر الواقع أن الأحكام المتنزلة عليه صالحة لأولئك المكلفين، لكن الفحص العميق لخبايا مآلات الحكم والفتوى والاجتهاد يكشف عن قليل أو كثير من الخلل

في تقديـر الأمـور واعتبـار الأحـوال.

- الفكر المقاصدي قابل لأن يطبق على مختلف مجالات حركة الإنسان والمجتمع، وبما أن حقل السياسة الشرعية محتاج إلى من يدرس مباحثه وإشكالاته من خلال رؤية مقاصدية، فإن الباحث آثر اقتحام هذا الميدان الصعب، فعرض لمجموعة من المفاهيم والآليات التي تساعد العقل المسلم على تجلية مقاصد الشريعة في ميدان السياسة الشرعية ، انطلاقا من المحددات المرجعية ، وانتهاء إلى المحددات الوظيفية، مع إبراز آفاق تلك المقاصد بين يدي التطبيق لمختلف تلك المحددات والمبادئ ممثلة في العدل والشورى والحقوق الفردية والجماعية ، مع ما يتطلب ذلك من تنشئة سياسية قاصدة إلى غرس قيم المسؤولية والتعاون والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وتخريج إنسان الكلمة الطيبة والموقف السديد.

وإن إدارة الثقافة الإسلامية بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت حريصة على أن تسهم في توفير المراجع العلمية في الفكر المقاصدي، ويسرها أن تقدم إلى الجمهور الكريم وعموم الباحثين هذا العمل المتكامل ، مع التذكير بأن المقاصد بحر محتاج إلى تدبر وتأمل سواء في فهم النصوص أو في تنزيلها، وهو تدبر في النصوص ، أولا، وفي الواقع المتحرك ، ثانيا، مما يستدعي قوة نظر في معارف وعلوم ترتبط بواقع الإنسان في أشواقه ومعاشه وعمرانه.

والله الهادي إلى سواء السبيل..



# مقدمة

الحمد لله الذي أنزل القرآن بيانا للناس وهدى وموعظة للمتقين، وجعل التعبد بشريعته واقعا باللفظ والمعنى والمقاصد، وفاقا لكليتها وعموميتها التي تنطبق على مصالح الإنسان في كل زمان ومكان، مهما تغيرت أساليب العمران. فكان الاستخلاف الإنساني مبنيا، في كل آن، على حفظ المصالح الأصلية والتبعية العينية و الكفائية التي منها السعادة في المعاش والمعاد.

اللهم صل على النبي الأمين المبين للشرع و مقاصده، الهادي لتدبره وفهمه وتنزيله، و الداعي إلى العمل الحق بسياسته في مجموع ما يتعلق به الفعل الإنساني، فكان رحمة و عدلا وتيسيرا وأمنا، عليه وعلى آله وصحبه أفضل الصلاة والتسليم.

لا تحافظ الأمة الإسلامية على وظيفتها الحضارية، بمعنى الحضور والتجدد والشهادة والفاعلية والخيرية، إلا بتحقيق مبدأ الاجتهاد الشمولي و التجديد في الأساس المعرفي الذي تنبني عليه قضايا العلوم الإسلامية؛ من تفسير وتأويل وحديث وفقه وأصول وتاريخ وأدب وفلسفة.. ويراد بهذا الأساس المعرفي، مجموع الآليات المنهجية التي يستخدمها العقل المسلم في استفادة المعرفة من الوحي الإلهي كتابا وسنة بقصد تحصيل صفة العبودية لله تعالى.

وليس تعميما جزافيا إذا تم تقرير أن مقاصد الشريعة قاعدة ذلك الأساس المعرفي و روحه المحركة لنظامه، ومن ثم كانت محل الاجتهاد التجديدي للتدبر في قضاياها ومشكلاتها النظرية والمنهجية لمتابعة الإسهام الفعال في ربط الأمة بكليات الشرع في كل شؤونها الفردية والجماعية. إن الاجتهاد التجديدي يرتبط بالأساس المعرفي من حيث إن المعرفة الشرعية ،في ثوابتها ومتغيراتها، ليست مجرد تراكم، وإنما محاولات اجتهادية مستمرة، فإلى جانب التراكم يوجد الاكتشاف المستمر، فالعمل المعرفي لا نهائي من حيث إنه دائم لإدراك الشيء على حقيقته. ولما كان الوحي كلية الشريعة، وكان

تعريفه بالأحكام الشرعية أكثره كلي لا جزئي، وحيث جاء جزئيا فمأخذه على الكلية[١] ، كانت المعرفة الشرعية في كل زمان قدرة نظرية ومنهجية تساعد على ربط أجزاء الفعل الإنساني بتلك الكلية و تفسير كل جزء في سياقها.

ويشكل هذا الأساس المعرفي الأداة المنهجية المفسرة لنظام الفكر المقاصدي وارتباطه بمجالات العلم المستفاد من الشرع ومنه السياسة الشرعية. فنظام الفكر المقاصدي يتحدد في ضبط المقاصد الشرعية الكلية التي على بيانها تفسر الجزئيات على نوع مجالاتها الفقهية أو السياسية أو التاريخية أو الحضارية عموما. وعلى هذا التفسير ينضبط الاختلاف، و يخرج من دائرة الفهم اللفظي الجزئي إلى نظرة شرعية تتأسس على ميزان الغايات المصلحية الشرعية. وكذلك ارتباط الفكر المقاصدي بالسياسة الشرعية، يجعل السياسة الشرعية مفهوما أشمل من كونه موضوعا فقهيا ، بالاصطلاح الخاص، أو موضوعا للأحكام السلطانية، فبناؤها على المقاصد الشرعية يجعلها شاملة للظاهرة السياسية باعتبارها مستوعبة للعلوم السياسية ولعلم السياسة.

وتأسيسا على أهمية البعد المعرفي في الدرس العلمي الشرعي، تم الاشتغال بموضوع:«الفكر المقاصدي وتطبيقاته في السياسة الشرعية»، للنظر في تفسير قضايا الفكر المقاصدي و فهم مسارات قواعده أولا، و لتحديد تطبيقاته في قضايا السياسة الشرعية وما تقدمه من فهم للقدرة الإنسانية وغايتها الحرية، وشرعية استعمالات هذه القدرة وتوظيفات تلك الحرية ثانيا. وهذا ما يتطلب الأمور الآتية:

- إظهار طبيعة المعرفة المقاصدية و مصادرها وترتيب مسائلها العلمية وكيفية إثباتها وإمكانية تحصيلها في الواقع الإنساني، واستخلاص مصالح

---

١- الموافقات، ٣/٣٦٦.

الاستخلاف و أسباب تحمل تكاليفه، والقيام بأمانة الحق وإعمار الأرض ومسببات سياسة عيش الإنسان بميزان الشرع.

- اكتشاف علاقات مقاصدية بين النص الشرعي والواقع، من شأنها أن تؤدي إلى تحديد النظر الشرعي في عدد من قضايا الوجود الإنساني المتعلقة بعلاقة الإنسان بربه وبنفسه وبالكون، ثم العمل في ضوئها على إعادة تركيب الواقع.

- اعتبار سنن الاجتماع الإنساني ونواميس العمران البشري وقواعد السياسة الشرعية في فهم الشرع والاجتهاد فيه، من منطلق أن السياسة الشرعية ليست نموذجا للفكر السياسي التقليدي الذي يتطابق فيه قيام السلطة وممارستها مع أعراف و عقائد دينية، وليست نموذجا للسلطة الإلهامية التي يتميز بها شخص معين فتجعله يحظى بتأييد الناس له وولائهم له، وليست نموذجا للسلطة العقلانية القانونية التي يتحقق فيها ولاء الأفراد للسلطة القائمة وخضوعهم الطوعي لها من خلال خضوع الجميع ، بمن فيهم الزعيم نفسه، لقواعد وقوانين واضحة ودقيقة تحدد لكل فرد موقعه ووظيفته وحقوقه وواجباته. لكن باعتبارها نموذجا آخر منفردا في نسيجه، يقوم على درجة عالية من التعقل والعقلانية التي تتفاعل مع النص الشرعي لتجعل الناس كلهم باحثين عن الحق والمصلحة الشرعية، عن طريق إيجاد صيغ تنظيمية مؤسساتية تحفظ الأحكام الشرعية ويخضع لها الحاكم والمحكوم.

فهذه الأمور الثلاثة تبرز أصالة ما بين الفكر المقاصدي والسياسة الشرعية من معالم التكامل المعرفي ومظاهر التفاعل العلمي والتداخل المنهجي التي تؤسس منهجا حركيا يقوم على الانطلاق من الواقع إلى النص الشرعي، ومنه إلى الواقع. فمعالم التكامل تتلخص في كونهما بحثا في مصالح الدنيا والآخرة وفي كيفية اجتلابها وطرق تحصيلها، وفي دفع

مفاسد الدنيا والآخرة ومعرفة طرق اجتنابها ومسالك الاحتراز منها.

إن الناظر في بعض مقدمات معالم التكامل المقاصدي السياسي ومظاهر التداخل بينهما، يكتشف نظرا عقليا وخبرة علمية يستوعبان إشكالات حضارية وعلمية واجتهادية عميقة، تلخص البناء الحضاري الإسلامي ومساره الفكري، وتمثل جواذب فكرية للاتصال بالموضوع والبحث العلمي في مسائله الكلية والجزئية.

و من ثم، كان توجيه اهتمام البحث نحو الإسهام في:

- العناية مباشرة بقضايا المقاصد الشرعية دون فصل لها عن علم أصول الفقه، لأنه لا يمكن إحداث فصل بين أمرين مرتبطين بمقصد واحد هو فهم الوحي الإلهي،واستخراج الأحكام الشرعية منه باعتماد ما قوي دليله من الشرع والعقل. فبين علم الأصول وعلم المقاصد تحاور عميق ودقيق لايثمر محصولا فقهيا ولاتنقيحا اجتهاديا ولا مناسبة معتبرة في تبدل الأزمان والأحوال إلا ببناء أصول الفقه على قواعد المقاصد والعكس.

- صياغة منهج مقاصدي متكامل يؤسس علاقات معرفية قوية للمقاصد بالتأويل والتفسير والاجتهاد، بغاية تفعيل المقاصد الشرعية لترشيد الاختلاف العلمي والسياسي، وتوسيع آفاق الاجتهاد الشمولي الضروري لتطور الحياة وصلاح الإنسان في استمرار الزمان.

- فقه الأسس الكلية والنهائية التي يقوم عليها الفكر المقاصدي، والمراد بهذا الفقه مجموع الوسائل النظرية والمنهجية الهادفة إلى تقويم الفكر المقاصدي في تراكمه ومساره التاريخي ورؤاه المستقبلية، وضابطه الاهتمام بالمعاني الشرعية على قدر اهتمام الوحي بها. وهذا من شأنه التمكين من صياغة مشروع حضاري يستحضر الماضي ويستكشف الواقع.

- السعي إلى تطبيق تلك المفاهيم والمبادئ والقواعد على حقل السياسة

الشرعية ، للوقوف على طبيعتها ومجالها ودور الاجتهاد المقاصدي في التأصيل لقواعدها ،و بيان حدود الثابت والمتغير فيها ، تنزيلا لأحكام الشرع، واهتداء بمقاصده، وذلك كله سعيا إلى تركيب إطار نظري للسياسة الشرعية من خلاله تتحدد مجالات خصبة لتطبيق المقاصد الشرعية فيها.

والله العليم الحكيم من وراء القصد ،وهوالموفق للصواب.



# الفصل الأول:
# مفهوم الفكر المقاصدي

## المبحث الأول: مفهوم الفكر المقاصدي.

### المطلب الأول: الفكر والمقاصد.

يمكن الحديث عن خصوصية الفكر الإسلامي والمنهج الإسلامي، انطلاقا من مرجعياتهما المتمثلة في الوحي الإلهي، وانطلاقا من تفاعل هذا الفكر مع واقعه المجتمعي بهدف اهتدائه بالمنهج الإلهي .

إن التفاعل والاهتداء هما المعياران اللذان ينبغي النظر من خلالهما لتاريخ فكر المسلمين إلى الآن، وذلك بتحليل نسقية تفاعل المسلمين مع الوحي في تاريخهم، ثم فلسفة الاهتداء المرتبطة بوسائل التنزيل والتكييف في الواقع، ثم أسباب ضمور التفاعل وفشل الاهتداء، برؤية معوقاتهما التي أدت بوضع المسلمين إلى الانكسار الحضاري. وذلك ما ينبغي الوقوف عنده في تحليل نظام فكر المسلمين الذي تشكل من رحم العقيدة الإسلامية، وليس دراسته انطلاقا من مقولات بعيدة عن المنهج الإلهي والمجال التداولي للأفكار الإسلامية ولمعالجة الواقع الاجتماعي للمسلمين.

إن النظرة المقاصدية التي يقوم هذا البحث بتبيان قضاياها وأسسها تكشف أن الفكر المنبثق من الوحي فكر تتكامل فيه أصول معرفية متعددة لا تقبل التجزئ في تفسير علاقة الإنسان بالله تعالى وبالطبيعة أو الوجود، وتتمثل الرؤية التجزيئية في الفكر الذي تقتصر تصوراته المعرفية على النظر في علاقة الإنسان بالوجود فقط، وقد « ظهر هذا واضحا من وسائل المعرفة التي انصبت على عقل الإنسان عند العقليين، وعلى حواسه عند الحسيين، وشاركهم البرجماتيون بالركون إلى حواس الإنسان كمصدر للمعرفة، وزادوا على ذلك الاهتمام بنتائج المعرفة والأفكار ثم جاء الحدسيون ليردوا شيئا من الاعتبار للحدس والوجدان، والشيء الجدير بالملاحظة هنا هو أن المعرفة ترتبط بالإنسان وجودا وعدما، سواء كان الوجود بمعنى الطبيعة هو مصدر المعرفة للإنسان أم كانت ملكات الإنسان مصدرا لها، فإن المعرفة

في هذه الحالة تدور كلها في اطراد الوجود»[1].

إن هذا التصور مهما يحقق من منافع فإنه يخنق الإنسان ويجعل له متنفسا واحدا هو علاقة الإنسان بالوجود، على عكس التصور الإسلامي الذي تبرز فيه عوالم معرفية يجد الإنسان فيها صدى لدواعي اهتماماته المعنوية والمادية، تلاحظ من خلال مفهوم الفكر في القرآن الكريم نموذجا، فهو يتنوع بحسب تنوع متطلبات الاستخلاف في الأرض من المعرفة الأخلاقية التي تقوم على التمييز بين الخير والشر والحسن والقيم إلى المعرفة الكونية التي تقوم على اكتشاف العلاقات التي تربط ظواهر الطبيعة بعضها ببعض، وإلى ما يجمع المعرفتين، من حيث إن الملاحظ يستخلص أن المعرفتين تربطهما علاقة جدلية قوية إلى الحد الذي لا يستطاع فيه الفصل بينهما، فالمعرفة الأخلاقية تترسخ بالمعرفة الكونية وهذه يبحث فيها انطلاقا من المعرفة الأخلاقية، وليستنطق هنا قوله تعالى: ﴿ ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ﴿١﴾ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ ﴿٢﴾ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ﴿٣﴾ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ﴿٤﴾ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾[2].

وهكذا يمكن القول إن الفكر مرتبط بالعقل وصناعته للمعرفة، ويأخذ بهذا الارتباط ملمحين:

الملمح الأول: كونه أداة من جهة لاستقبال المعرفة المستفادة من الواقع المادي، ولاستثمار المعرفة المأخوذة عن طريق التلقين، ومن جهة أخرى أداة لإبداع المعرفة وتوليدها.

الملمح الثاني: كونه ذلك المضمون المبدع والعطاء الحضاري لمجتمع بشري ما وفق مرجعيته الحضارية الدينية والمعرفية واللغوية وارتباطا بشروط تاريخية معينة.

---

١- بناء المفاهيم، لصلاح إسماعيل، ص٢١٥.

٢- سورة العلق، الآيات: ١-٥.

والفكر أداة ومضمونا عمل عقلي تشتغل فيه آليات ذهنية تتقوى فاعليتها وتتأصل قواعدها عن طريق تدبر المرجعية الحضارية وتحريكها نحو الدفع بالإنسان إلى مزيد من تحقيق استخلافه الأمثل في الواقع.

**ثانيا: المقاصد الشرعية:**

وصف المقاصد بالشرعية يشير إلى أن الشرع مصدرها، منه تستمد أدلة ثبوتها ومسائل موضوعها ورؤية تنزيلها، وبما أنه خطاب لغوي جاء به وحي معجز متوجه للمكلفين، فإنه لا يتحقق التكليف الشرعي إلا إذا تعرف المكلف على مقاصد الشرع التي يتضمنها باعتباره دلالات ألفاظ وإرادة مشرع وإرادة مكلف وغايات مطلوبة التحقيق. وهو ما يسمح بالقول إن المقاصد اسم مشترك بين معان ثلاثة: دلالية وإرادية وغائية، اشتراكا مؤسسا على كون اللغة نظاما مركبا مستوعبا لما هو دلالي وإرادي وغائي، ولذا فإن العلاقة بين هذه المستويات علاقة تكامل وبيان، مؤسسة بدورها على نظام الشرع الذي أشرب نظام اللغة العربية مراده ومقاصده. و تناول هذه المستويات بالتفصيل يقوم على المدلول اللغوي لكلمة المقاصد.

ذكر ابن منظور عدة دلالات لغوية للقصد منها[1]:

- القصد: استقامة الطريق، قصد يقصد قصدا فهو قاصد، وقوله تعالى (وعلى الله قصد السبيل)؛ أي على الله تبيين الطريق المستقيم والدعاء إليه بالحجج والبراهين الواضحة...

- القصد: العدل، والوسط بين الطرفين كما في الحديث: « القصد القصد تبلغوا»؛ أي عليكم بالقصد من الأمور في القول والفعل وهو الوسط بين الطرفين...

- القصد: الاعتماد والأم: قصده يقصده قصدا وقصد له وأقصدني إليه الأمر وهو قصدك وقصدك أي تجاهك.

---

١- لسان العرب، مادة قصد.

- القصد: إتيان الشيء.

- القصد: الكسر في أي وجه كان.

ثم ساق قول ابن جني الذي ذكر فيه أن « أصل « قصد» ومواقعها في كلام العرب الاعتزام والتوجه والنهوض نحو الشيء على اعتدال كان أو جور، هذا أصله في الحقيقة، وإن كان قد يخص في بعض المواضع بقصد الاستقامة دون الميل. ألا ترى أنك تقصد الجور تارة كما تقصد العدل أخرى؟ فالاعتزام والتوجه شامل لهما.

وإذا كان المقصد والمقصد هو مكان القصد جمع مقاصد، فإن المجال الاستعمالي للمقاصد يمكن النظر إليه بحسب جهات ثلاث، هي جهة الدلالة وجهة الإرادة وجهة الغاية [١].

الأولى: جهة الدلالة: وهي الجهة التي يكون الاعتزام فيها نحو المعنى لاستحصاله من حيث إنه يقصد من اللفظ، لأن « إرادة المعنى آكد من إرادة اللفظ فإنه المقصود واللفظ وسيلة» [٢].

وعموما فالألفاظ « لم تقصد لنفسها وإنما هي مقصودة للمعاني والتوصل بها إلى معرفة مراد المتكلم، ومراده يظهر من عموم لفظه تارة، ومن عموم المعنى الذي قصده تارة، وقد يكون فهمه من المعنى أقوى، وقد يكون من اللفظ أقوى، وقد يتقاربان» [٣]. كما أن المراد من المعاني«المعاني اللغوية، والمعاني الشرعية التي تسمى عللا...»[٤]، أي ما يمكن أخذه بالمقتضى من معنى الكلام والمقتضب من قوة الشرع.

---

١- يقارن هذا التقسيم مع تقسيم طه عبد الرحمن الثلاثي المأخوذ من دلالة فعل قصد وأضداده. تجديد المنهج في تقويم التراث، ص٩٨.

٢- إعلام الموقعين، ٦٣/٣.

٣- إعلام الموقعين، ٢١٧/١.

٤- كشف الأسرار لعلاء الدين بن أحمد البخاري ، ٢٣/١.

ولما كانت أسباب استحسان القول وعلل استجادته هو لب اهتمام البلاغيين في تذوقهم للألفاظ والمعاني لينظروا فضل القائلين على بعض من حيث نطقوا وتكلموا وأخبروا السامعين عن الأغراض والمقاصد، فإنهم عنوا بالمعنى ومعنى المعنى ما قصده عبد القاهر الجرجاني بقوله «تعني بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ والذي تصل إليه بغير واسطة، وبمعنى المعنى أن تعقل من اللفظ معنى ثم يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر»[1]. لكن وقفت عنايتهم عند هذا القدر من استحصال المعنى.

أما الأصوليون الذين لم يكن غرضهم هو تذوق كلام الله – وإن كان مطلوبا – وإنما هو البحث في خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين من حيث إنهم مأمورون أو منهيون أو مخيرون، وهذا ما أوضحه الجويني بقوله: « اعلم أن معظم الكلام في الأصول يتعلق بالألفاظ والمعاني، أما المعاني فستأتي في كتاب القياس إن شاء الله تعالى، وأما الألفاظ فلا بد من الاعتناء بها، فإن الشريعة عربية ولن يستكمل المرء خلال الاستقلال بالنظر في الشرع ما لم يكن ريانا من النحو واللغة، ولكن لما كان هذا النوع فنا مجموعا ينتحى ويقصد لم يكثر منه الأصوليون مع مسيس الحاجة إليه وأحالوا مظان الحاجة على ذلك الفن واعتنوا في فنهم بما أغفله أئمة العربية، واشتد اعتناؤهم بذكر ما اجتمع فيه إغفال أئمة اللسان وظهور مقصد الشرع. وهذا كالكلام على الأوامر والنواهي والعموم والخصوص وقضايا الاستثناء و ما يتصل بهذه الأبواب، ولا يذكرون ما ينصه أهل اللسان إلا على قدر الحاجة الماسة التي لا عدول عنها» [2].

فالاجتهاد الأصولي أعطى للمقاصد من هذه الجهة تصورا مكتملا عملوا على تأسيسه وتقعيده من خلال تحديد العلاقة بين المشرع والمكلف من جهة، وتحرير الأحكام الشرعية وفق مدلولات الألفاظ ونظمها في النص الشرعي

---

١- دلائل الإعجاز ، ص١٧٥.

٢ - البرهان، للجويني، ١/١٣٠.

من جهة أخرى. وبعبارة واضحة اهتموا بثلاثة أسئلة: ماذا يقول اللفظ؟ ما هي دلالاته؟ ماعلاقتها بالمكلف؟ ليستخلصوا أن المقاصد المعنوية هي الجمع بين دلالات اللفظ وإصابة غاياته، وضبط ما يحتف بسياقه من دلالات وأمارات وإشارات وقرائن، وذلك عبر وسائل إجرائية تعينهم على التوصل إلى استنباط الأحكام من النصوص الشرعية. ويمكن تحديد هذه الوسائل في [1]:

– مراعاة القصد الشرعي الذي مكنهم من إدراك روح النص ومعقوله، ولم يقفوا أو يقف جمهورهم عند المعنى الحرفي الضيق للنصوص، هذا الملمح المنهجي الهام في فكر الأصوليين الدلالي أعانهم على حل كثير من الإشكالات الدلالية وبخاصة عند وجود تعارض في ظاهر النصوص، فكان الرجوع إلى مقصد الشارع من الحكم عاملا حاسما في دفع التعارض وتحديد المعنى المقصود بدقة.

– اللجوء إلى قرائن السياق في تحديد المعنى، وقد وعوا تماما أن ثمة نوعين من القرائن السياقية، الأولى هي القرائن اللفظية، والثانية هي القرائن النظامية وفهموا الأثر الذي تقوم به هذه القرائن في تحديد دلالة النص.

– هي تلك التقسيمات المحكمة للألفاظ التي تقوم على إدراكها لقيمها الدلالية من جانب، والفروق التمييزية التي تفصل بين أنواع من الألفاظ تبدو متشابهة أو متقاربة كما تستند إلى فهمهم للعلاقة بين اللفظ والمعنى من جانب آخر، سواء أكان مرجع ذلك إلى أصل وضع اللفظ للمعنى، أم إلى استعمال اللفظ في المعنى، أم قوة دلالة اللفظ على المعنى، أم طرق دلالة اللفظ على المعنى.

---

١- نظرية المعنى من خلال تأويل النص القرآني الكريم عند الأصوليين، رسالة د.د.ع. للباحث مرقونة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط.

وهكذا تمثل هذه الجهة المقاصدية الجانب الذي عرف عند الأصوليين الشمولية في النظرة والسداد في النتائج، من حيث وضعهم الإطار المنهجي المناسب والموافق لاستخلاص مقتضيات التكليف من خلال المعاني التي تحتملها ألفاظ النص الشرعي، و الأمر في معاناتها أشد لأنها نتائج العقول. وسننظر بعد حين هل وقفوا عند هذه الجهة يحاولون الإحاطة بها من كل جانب أم أنهم تجاوزوها إلى محطات مقاصدية أخرى؟

الثانية: وهي جهة المقاصد الإرادية :التي هي الجهة المتعلقة بالقصد التشريعي وهي التي يتحقق بحسبها جلب نفع أو دفع ضرر تجد النفس ميلا إليه، وهي التي تكون العبرة بها في التصرفات والألفاظ، فإنها « لا تلزم بها أحكامها حتى يكون المتكلم بها قاصدا لها مريدا لموجباتها، كما أنه لابد أن يكون قاصدا للتكلم باللفظ مريدا له، فلا بد من إرادتين إرادة التكلم باللفظ اختيارا وإرادة موجبه ومقتضاه» [1].

وأحكام الشريعة تقتضي كون المقاصد تغير أحكام التصرفات، ولذا كان التكليف بها يستدعي حصول الفعل على قصد الامتثال، وهو محال عادة وشرعا ممن لا شعور له بالأمر، فاشترط في « صحة التكليف بالشرعيات فهم المكلف لما كلف به ، بمعنى تصوره بأن يفهم من الخطاب القدر الذي يتوقف عليه الامتثال» [2]. فكانت حينئذ إرادة المكلف مبدأ أساسا في فعل ما كلف به، وذلك من حيث إن الأفعال مبنية على المقاصد والنيات. قال البيضاوي « النية عبارة عن انبعاث القلب نحو ما يراه موافقا من جلب نفع أو دفع ضرر، حالا أو مآلا، والشرع خصصه بالإرادة المتوجهة نحو الفعل لابتغاء رضا الله تعالى وامتثال حكمه» [3].

وقد بنيت على قول الرسول ﷺ: « إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل

١- إعلام الموقعين، ٦٣/٣.

٢- إرشاد الفحول، ص١١.

٣- الأشباه والنظائر، للسيوطي ، ص٤٥.

امرئ ما نوى»[1]. قواعد فقهية ومقاصدية متعددة، منها قاعدة «الأمور بمقاصدها»[2]، وقاعدة «العبرة في العقود بالمقاصد والنيات»، وهما تمثلان نموذجا لاستنطاق روح الشريعة في مجال العبادات والمعاملات. فكل الأمور إنما هي معتبرة بقصد منجزيها المحكوم بموافقة إرادة المكلف لإرادة المشرع، إذ أن «أحكام التشريع ليست نصوصا لغوية تفهم على أساس من قواعد النحو وأساليب البيان فحسب، بل هي قبل كل شيء تمثل إرادة المشرع من التشريع. هذا شيء، وشيء آخر أن مقصد المشرع من التشريع هو التكليف الذي ينبغي أن يتجه فيه المكلف إلى أن يكون مقصده في العمل والنتائج متفقا مع مقصد المشرع في التشريع»[3]، فكل تصرف تقاعد عن موافقة قصد المشرع فهو باطل، أي «كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له فقد ناقض الشريعة، وكل من ناقضها فعمله في المناقضة باطل، فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له فعمله باطل»[4]، وذلك لأن الشارع قصد «من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقا لقصده في التشريع»[5].

والدليل على هذا كون الشريعة موضوعة لمصالح العباد على الإطلاق، وكون الشارع قصد المحافظة على هذه المصالح، وهو عين ما كلف به العبد فلا بد أن يكون مطلوبا بالقصد إلى ذلك وإلا لم يكن عاملا على المحافظة لأن الأعمال بالنيات، فكان المطلوب من المكلف أن يجري على ذلك في أفعاله، وأن لا يقصد خلاف ما قصد الشارع، فالمكلف خلق لعبادة الله تعالى وهذا راجع إلى العمل على وفق القصد في وضع الشريعة، فيسأل بذلك الجزاء في الدنيا والآخرة[6].

---

١- أخرجه البخاري في صحيحه، الحديث رقم ١.

٢- انظر شرحها في كتاب الأشباه والنظائر، للسيوطي، ص١٦.

٣- مناهج الرأي، لفتحي الدريني، ص٢٩.

٤- الموافقات، ٢/٣٣٢.

٥- نفسه، ٢/٣٢٩.

٦- الموافقات، ٢/٣٢٩.

فمن تدبر مصادر الشرع وجد أن المقاصد الإرادية معتبرة في الأفعال والأقوال والتصرفات حتى إن الشارع ألغى الألفاظ التي لم يقصد المكلف بها معانيها.

الجهة الثالثة: المقاصد الغائية: إذا كان خطاب الله عز وجل نصا لغويا مفتوحا للنظر والتأويل موجها إلى إرادة المكلفين، فإن في تنزيله على أفعال المكلفين تتحقق غايات متعددة تفسر الفائدة من التكليف. وسيتضح هذا التفسير بعد معرفة مصطلح الغاية، فهي «ما لأجله وجود الشيء» [1].

كما أنها تطلق على الحد النهائي الذي يقف العقل عنده، وعلى التمام أوالكمال المقصود تحقيقه والمصير المراد بلوغه.

وقد تطلق كذلك على الغرض ويسمى علة غائية، وهي ما لأجله إقدام الفاعل على الفعل.

وقد تطلق الغاية على كل مصلحة أو حكمة تترتب على الفاعل من حيث إنها على طرفه ونهايته، وتسمى فائدة أيضا، فهما أي الغاية والفائدة متحدتان ذاتا، مختلفتان اعتبارا.

والفرق بين الغاية بمعنى الغرض والغاية بمعنى الفائدة، أن الثانية أعم من الأولى لوجودها في الأفعال الاختيارية وغير الاختيارية، على حين أن الغاية بمعنى الغرض لا توجد إلا في الأفعال الاختيارية.

ويمكن استنتاج معنيين للغاية:

أحدهما: إن الغاية نهاية الفعل في الزمان وحده الأقصى في المكان، وهي بهذا المعنى مقابلة للابتداء.

الثاني: إن الغاية هي الغرض الذي من أجله يقدم الفاعل على الفعل.

---

١- التعريفات، للجرجاني، حرف الغين.

والجهة التي يتوجه إليها في حركته ونزوعه وهي بهذا المعنى مقابلة للوسيلة[1].

ومصطلح الغاية كما يفسر بمصطلح الغرض، يفسر بمصطلحات أخرى هي: الحكمة والمعنى والهدف والفائدة والعلة والسر والمصلحة والمقصد، وذلك في سياق بيان المضمون المصلحي الذي يتحقق من وراء الفعل، فهذه المصطلحات ليست مترادفة فيما بينها لأن هناك فروقا بينها أساسها الاستعمال اللغوي، ولكنها تشكل شبكة دلالية متناسقة يفسرها سياق موضوع موحد يتعلق بالنظر المصلحي.

وعلى هذا التفسير لمصطلح الغاية يمكن القول: إن المقاصد الغائية هي تلك الجهة التي يتوجه إليها المكلف-أو ينبغي أن يتوجه إليها – بإراداته وبفعله باعتبارها العلة التي من أجلها كان ذلك الفعل، فكانت مظنة مصلحته وحكمته وغرضه وفائدته، والمقاصد الغائية متأخرة الحصول من حيث الزمن الوجودي عن الوسيلة التي هي الفعل وإن كانت متقدمة عليها في التصور العقلي للشروع في الفعل. وهي بهذا المفهوم تتأسس على أصل عقدي متضمن في نصوص شرعية متعددة منها، مثل قوله تعالى: ﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴿١١٥﴾ ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿ أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى ﴿٣٦﴾ ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾ ﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿لِتَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَىْءٍ عِلْمًۢا ﴾[5]. فالله سبحانه وتعالى الشارع الحكيم، « لا يفعل شيئا عبثا ولا لغير معنى ومصلحة وحكمة هي الغاية المقصودة بالفعل، بل أفعاله سبحانه صادرة عن حكمة بالغة لأجلها فعل كما

---

١- المعجم الفلسفي، مفهوم الغاية.

٢- سورة المومنون، الآية: ١١٦.

٣- سورة القيامة، الآية:٣٥.

٤- سورة الذاريات، الآية:٥٦.

٥- سورة الطلاق، الآية:١٢.

هي ناشئة عن أسباب بها فعل..»[1]. وهذا الأصل العقدي ينفي العبثية عن رسالة الإسلام وعن تشريعها إجمالا وتفصيلا، ولذا كانت المقاصد الغائية روح المقاصد الدلالية والإرادية، إذ لا يستقيمان في الصناعة العقلية إلابها من حيث إنها تمثل معقوليتهما ومشروعيتهما، فتمنح المقاصد الإرادية المتعلقة بفعل المكلف معنى خيريا ومصلحيا تهفو النفوس إليه وتتسابق لإنجازه وتتنافس في تحقيقه. كما تدفع عن المقاصد الدلالية العبثية واللامعنى، وعلى هذا الدفع تتأسس مشروعية الحديث عن مقاصد النص القرآني ومقاصد الأحكام الشرعية.

فالمقاصد الغائية هي جماع المصالح التي بنيت عليها الشريعة لتظهر عدلها ورحمتها وخيريتها وملاءمتها للإنسان على مدى زمن وجوده الدنيوي، وهي بهذا مرادفة للمقاصد الشرعية التي متى أطلقت انصرف معناها إلى المقاصد الغائية فقط دون المقاصد الدلالية والإرادية. والذي يبين هذه الخصوصية في إطلاق المقاصد الشرعية هو تعريفها الذي حدت به، ذلك أن مصطلح المقاصد الشرعية منذ أن بدأ يتشكل في رحم مسائل مسالك إثبات العلل في الأمر والنهي، ارتبطت معانيه مع كون المقصود من الشرع الإسلامي إنما هو ما يوافق الإنسان تحصيلا وإبقاء، بمعنى ما يجلب له المصلحة و يدفع عنه المضرة.

فإذا كان الحكيم الترمذي لم يستعمل المصطلح، فإنه قد ذكر فحواه في إثباته علل الأوامر والنواهي، وذهابه إلى أن هذه العلل ليست مجرد ابتلاء وامتحان بل هي حكم ربانية يدير بها أمور عباده، يقول:«فإن الله سبحانه شرع لكل رسول شريعة الأمر والنهي من الحكمة البالغة، فمن علم ذلك فقد عرف الشرائع، فهذا صنف. والصنف الآخر هم أهل الفهم لهذا العلم، فإنما يفسرون جميل العلم، فإن للعلم جمالا وجماله في باطنه» [2].

---

١- شفاء العليل، ص١٩٠.

٢- إثبات العلل، ص٧٨.

والجويني ذكر المصطلح أيضا في سياق الحديث عن العلل الشرعية وتقاسيمها وأصولها ، وفي جوابه عن كون الشريعة معقولة المعنى أم لا[1]، لكن دون أن يفرده بمضمون تعريفي محدد.

أما الغزالي، فقد استعمل مصطلح مقصود الشرع واهتم بتقاسيمه دون الوقوف على مضمون معرف لذاته، فقال:«أما المقصود فيقسم إلى ديني وإلى دنيوي، وكل واحد ينقسم إلى تحصيل وإبقاء، وقد يعبر عن التحصيل بجلب المنفعة وقد يعبر عن الإبقاء بدفع المضرة، يعني ما قصد بقاؤه فانقطاعه مضرة وإبقاؤه دفع للمضرة، فرعاية المقاصد عبارة حاوية للإبقاء ودفع القواطع وللتحصيل على سبيل الابتداء»[2]. وساقه فيما يعنيه بالمصلحة وقال: « نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة»[3].

ورغم ارتباط معاني المقاصد الشرعية بالمقصود من شرع الحكم إما جلب مصلحة أو دفع مضرة أو مجموع الأمرين بالنسبة إلى العبد لتنزه الله تعالى عن الضرر والانتفاع، فإن مصطلح المقاصد الشرعية لم يحدد في ذاته، وبقي يتداول في مقتضيات ذلك الارتباط، حتى مجيء الإمام الشاطبي الذي أفرد المقاصد الشرعية بمؤلف خاص وسمه بـ «التعريف بأسرار التكليف» وعدل عنه إلى عنوان «الموافقات»، وقد ضمنه اجتهادات مقاصدية أبانت عن أسس معرفية ومنهجية مميزة لموضوع علم المقاصد، وأن له من القضايا العلمية المتينة المتعلقة بتأويل النص الشرعي ما يجعله علما قائما بذاته. فقد قسم المقاصد إلى قسمين كبيرين:

---

١- البرهان، ٥٨١/٢. وما يليها، ص٦٠٢-٦٢٦.

٢- شفاء الغليل ، ص١٥٩.

٣- المستصفى، ٢٨٥/١.

أ – مقاصد الشارع، قسمها إلى أربعة أنواع من التقصيد، هي:

– التقصيد الوضعي.

– التقصيد التفهيمي.

– التقصيد التكليفي.

– التقصيد التحكمي.

ب – مقاصد المكلف وتدور كلها حول المقاصد الإرادية ومتعلقاتها.

وأوضح في تفصيله لهذين القسمين أن إثبات المقاصد ينبني على إثبات كون الشريعة معللة ومعقولة المعنى، وأن المقاصد نظام متكامل يتناسق فيه المقصد الجزئي والكلي، والمقصد الضروري والحاجي والتحسيني، والمقصد الأصلي والتبعي، والمقصد العيني والكفائي، وأن حفظ نظام الوجود الإنساني قائم على حفظ نظام الشريعة. لكن هذه القوة الاجتهادية المقاصدية من لدن الشاطبي لم تقدم تعريفا محددا لمفهوم المقاصد واكتفت بما معناه « أن الشارع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدنيوية، وذلك على وجه لا يختل لها به نظام لا بحسب الكل ولا بحسب الجزء»[1]، فتجاوزت التعريف إلى النظر في المقاصد من حيث مواقع الوجود ومن حيث تعلقها بالخطاب الشرعي مع تداخل موضوعها مع مقاصد دلالية وإرادية دون حصرها فيهما، ولذا فإن القول بأن معنى المقاصد الشرعية في ذهن الشاطبي هو « كل المعاني المصلحية المقصودة من شرع الأحكام والمعاني الدلالية المقصودة من الخطاب التي تترتب عن تحقق امتثال المكلف لأوامر ونواهي الشريعة» [2]، لا يبرز حقيقة معنى المقاصد الشرعية عند الشاطبي، وذلك من حيث إدراجه المقاصد الدلالية في معنى المقاصد الشرعية، هذه التي ترتبط عنده بالمصلحة ولا شيء آخر غيرها إلا باعتباره وسيلة لتحققها

١– الموافقات، ٢/٣٧.

٢– نظرية المقاصد عند الطاهر بن عاشور لإسماعيل الحسني، ص١٠١.

نظريا وفعليا، وهذا هو السياق المعرفي الذي تكلم فيه الشاطبي عن المقاصد الدلالية انطلاقا من أن الشريعة موضوعة للأفهام، وعن المقاصد الإرادية من حيث إن المكلف داخل تحت حكمها. وبهذا فإن تعريف المقاصد الشرعية بأنها: الغايات المصلحية من الأحكام والمعاني المقصودة من الخطاب، تعريف لا يبرز خصوصيتها، لأن المقاصد الدلالية والإرادية هي وسيلة لتحقيق المقاصد الشرعية. وليست منها باعتبار الحصر المعرفي والعلمي لمفهوم المقاصد الشرعية، فالمقاصد الغائية والمصلحية هي عمود مضمون المقاصد الشرعية والمبرز لخصوصية موضوعها الذي يتم من خلاله فتح نافذة التأسيس « لعلم المقاصد» أو نظام الفكر المقاصدي.

فتعريف المقاصد الشرعية في ذاتها يستوجب إخراج المقاصد الدلالية والمقاصد الإرادية منه، وهو الأمر الذي تنبه له الدارسون المعاصرون من أمثال الطاهر بن عاشور وعلال الفاسي وأحمد الريسوني. ويعتبر الطاهر بن عاشور من أول الدارسين الذين عملوا على تجاوز ما أغفله المقاصديون المتقدمون، وهو إعطاء تعريف محدد للمقاصد الشرعية، فعرفها من حيث العموم بأنها «المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة، والمعاني التي لايخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضا معان من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها» [1].

ويبدو أن تعريفه هذا غير منخول في تنقيح الدلالة الموضحة للتعريف مما جعله يستطرد ليجلي المقصود، ومما جعله يخالفها في تعريفه للمقاصد الخاصة بأنها «الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة، كي لا يعود سعيهم في مصالحهم الخاصة بإبطال ما أسس لهم من تحصيل مصالحهم العامة،

١- مقاصد الشريعة ، ص٥١.

إبطالا عن غفلة أو استزلال هوى وباطل شهوة»[1]، وهو تعريف ينشأ عنه سؤال مهم وهو هل المقاصد الشرعية هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع... أم أنها هي الكيفيات لتحقيق تلك المعاني؟ فإذا كان في تعريفه لمقاصد التشريع العامة تناول ما يمكن أن يبين أقسام المقاصد الشرعية بما فيها المقاصد الخاصة التي أفردها بالتعريف، فإنه قد خرج في تعريفه للمقاصد الخاصة عن كونها تنتمي لتلك المقاصد الكلية باعتبارها كيفيات مقصودة للشارع لحفظ مصالح الناس العامة في تصرفاتهم الخاصة، ومعلوم أن الكيفيات هي وسائل ومناهج تسلك للوصول إلى هدف معين، فهي إذا ليست أوصافا وأحوالا، وهذا ما يمكن أن يبنى عليه أن المقاصد الخاصة ليست جزءا من المقاصد العامة من حيث إن الخاص جزء من العام فإذا كان العام شيئا والخاص شيئا آخر لم يبق من أجزائه.

أما علال الفاسي فقد عرفها بأنها، «الغاية منها (الشريعة) والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها»[2]. وقد يكون تفسير هذا التعريف كما نص عليه أحمد الريسوني من أن «شطره الأول» الغاية منها «يشير إلى المقاصد العامة، وبقيته تعريف للمقاصد الخاصة أو الجزئية»[3]. وإذا كان كذلك فإن الغايات أسرار والأسرار غايات في السياق المقاصدي حتى يأخذ التعريف وحدته الموضوعية.

وأما أحمد الريسوني فقد نفذ مباشرة إلى حقيقة موضوعها المتعلق بمعنى وحيد وهو الغاية، ولذا كان تعريفه بأنها «الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد»[4]، تعريفا دقيقا ومكتملا أخرج كل الزوائد التي يمكن أن تشوش على الوحدة التعريفية للمقاصد الشرعية، فليست المقاصد إلا غايات مصلحية ومصالح غائية.

---

١- نفسه، ص١٤٦.

٢- مقاصد الشريعة ومكارمها، ص٣.

٣- نظرية المقاصد، ص٦.

٤- نفسه، ص٧.

وبناء على ما تقدم يمكن القول: إن المقاصد الشرعية تتحدد بالمقاصد الغائية فقط وذلك في استقلال تام عن المقاصد الإرادية والدلالية، ولكن هذا الاستقلال لايعني القطيعة بين الجهات الثلاث، وإنما استقلالا لإبراز الخصوصية الموضوعية وإبراز كيفيات الاتصال مع الجهتين الأخريين. ولذا فالمقاصد الشرعية هي: الغايات المصلحية التي جاءت بها النصوص الشرعية لكي تتحقق في تناسب تام مع أفعال المكلفين بالجلب أو الدفع. فالنصوص الشرعية بأكملها – ليست أحكامها فقط – وضعت من أجل غايات متعلقة بمصالح المكلف، والمكلف لا يحقق مصالحه إلا بجلبها ودفع نقائضها وهي المفاسد، وهذا الفعل التكليفي يحقق حركية مقصدية في الحياة الإنسانية ومتغيراتها، و يكشف أهمية الاجتهاد العقلي في النص الشرعي لاستخلاص الحكم والمعاني العميقة، ومن هنا يبدأ تداخل المقاصد الغائية مع الجهتين الأخريين، حيث تأخذ كل واحدة من الأخرى ما يوضح مجالها ووظيفتها في بيان النص الشرعي وتنزيله في واقع المكلفين، ففهم الشرع وتأويل ما يحتاج التأويل فيه، يقتضي الأخذ بالجهات الثلاث جملة لا الوقوف على إحداها [1].

### المطلب الثاني: الفكر المقاصدي

إن الفكر المقاصدي هو الصناعة العقلية للمقاصد الشرعية التي منطلقها الوحي ومنتهاها التنزيل في الواقع، مما يجعل النظر إلى استمداد مضامين هذه الصناعة مسيجا بثلاثة جوانب:

– جانب النص الشرعي بما أودع من واضح الغايات وخفياتها ومن مكامن الأنوار وهداياتها.

– جانب العقل باعتباره عملية فكرية تستخدم وسائل تحليلية وتركيبية

---

١– انظر ضوابط التأويل في كتاب الاعتصام، ٢/ ٤٧٠.

واستنتاجية حدسية وبرهانية واستقرائية للانتقال من مقدمات أولية إلى نتائج لازمة عنها .

– جانب الواقع باعتباره مكان الاستخلاف ومجال ممارسة تلاقي العقل والشرع في هذا التطبيق الذي لا ينجح إلا بمراعاة الواقع وملاحظة أبعاده: لأن الواقع ليس جانبا تصوريا، وإنما هو جانب حسي متعلق بميدان التاريخ الذي يتشكل فيه فعل المكلفين.

هذه الجوانب الثلاثة هي التي شكلت مرجعية الاجتهادات الصادرة عن المهتمين بالمعرفة المقاصدية ابتداء وتبعا، ابتداء كالأصوليين وبالتبع كالفقهاء وغيرهم[1]. وهي الاجتهادات التي تبرز بشكل جلي قضايا الفكر المقاصدي ومكوناته، وعلى الرغم من أن لكل مهتم بالمقاصد الشرعية شخصية فكرية خاصة تحتاج هي ذاتها إلى دراسة خاصة، فإن المقصود في هذا البحث هو الجانب الموحد للمضمون المقاصدي، فلذا يتجه إلى تناول الفكر المقاصدي لاباعتباره فكر أشخاص معينين[2]، بل باعتباره مضمونا نظريا تؤلف عناصره نظاما موحدا لا يعرف اختلالا بين أجزائه وكلياته.

ومن خلال هذا النظام النظري المقاصدي المشيد على مفاهيم خاصة يمكن الخلوص إلى علم للمقاصد الشرعية لا ليكون صياغة جديدة لعلم أصول الفقه ينتقل بمقتضاها إلى مزيد من الإحكام المنهجي والاشتمال المضموني، ولا ليكون قسما متميزا من أصول الفقه ينضاف إلى الأقسام

---

١– قلت : الأصوليون تناولوا المقاصد ابتداء لأنها كانت من صميم البحث عن المنهج الموصل إلى فهم الشريعة الإسلامية ثم استنباط الأحكام الشرعية.

أما الفقهاء فقد تناولوها تبعا لأنهم طبقوا المنهج المقاصدي فتوصلوا إلى مقاصد كلية وجزئية بينوا بها أن الشريعة مصالح كلها .

أما غيرهم، فقد خلصوا إلى المقاصد من باب التذوق للحكم الربانية وذلك كما فعل الحكيم الترمذي في تعليله للشريعة الإسلامية .

٢– كالجويني والغزالي وابن العربي والرازي وابن القيم وابن تيمية والقرافي ... فهي شخصيات تناولت دراسة المقاصد الشرعية حتى صارت تمثل جزءا من تكوينها العلمي.

الأخرى كقسم الأدلة وقسم الأحكام وقسم طرق الدلالة [1]. وإنما ليكون نسيجا مستقلا، ليس الاستقلال هنا كما دعا إليه الطاهر بن عاشور، وإنما الاستقلال المنبني على كون الفكر المقاصدي نسقا من المفاهيم المستمدة من الشرع والواقع التي على أساسها يتم التمييز بين الثابت والمتحول في تنزيل الأحكام الشرعية فيتمسك بالثابت ويعض عليه بالنواجذ، ويتم الوقوف عند المتحول الوقفة النقدية المتبصرة بالممارسة والاختبار الفكري.

نسيج نسقي مستقل تتضح فيه الرؤية المقاصدية موضوعا وهدفا ومنهجا، للخروج من التعميم في صياغة القضايا المقاصدية إلى تعيين مبادئ كلية متعلقة بجزئيات معينة تعمل على ضبطها وتجديد ما هو مهيئ للتجديد فيها. وبهذه الرؤية المقاصدية يتم الكشف عن تنزيل الشرع في الواقع وملاحظة علاقاته السببية وتفاعلها وتاريخيتها، بما يتيح امتلاك هذا الواقع والتحكم فيه شرعا وعقلا، من خلال السيطرة على سنن حركته، الشيء الذي على إثره يمكن وصف الفكر المقاصدي بكونه وعيا تاما متحركا بتحرك الفعل الإنساني ومعارفه، وعملا حضاريا منضبطا ابتداء ومسارا ومقصدا من أجل الحفاظ على أسس النظام الحضاري الإسلامي التي مطلعها معرفة الله عز وجل وعبادته والتدبر والتأمل في مخلوقاته، ثم كرامة الإنسان المتمثلة في فاعلية إرادته من أجل تنميتها حتى تكون قادرة على تحمل أمانة الاستخلاف وتحقيق مصالح الشريعة في العاجل، للفوز بالآجل، والعمل على حفظها وجودا وعدما.

ويمكن تحديد الرؤية المقاصدية في:

- الدراسة المفهومية لمصطلح المقاصد.
- التأصيل العقدي والأخلاقي للمقاصد.
- قضايا التعليل والقطع وإعمال العقل.

---

١- تجديد المنهج في تقويم التراث، ص٩٧.

- قضايا مناهج إثبات المقاصد الشرعية.
- قضايا الاجتهاد المقاصدي وبناء جهاز نظري له يضبط العلاقة بين الثوابت المقاصدية ومتغيراتها بحسب واقع الأمة وتحدياته.
- المنهج المقاصدي وتجديد الاجتهاد.
- الوعي بالمقاصد الشرعية معالم حضارية لاختيارات مجتمعية.

وهذه القضايا تتلخص في أربعة قوانين:

ا – قانون التحديد المضموني للمقاصد الشرعية، ويضم القواعد المحددة لمضمون أنواع المقاصد وترتيبها ووظيفتها في فهم الشرع والواقع، بما يمكن من وضع المميزات العلمية بين ما هو مقصد ضروري وكلي وأصلي وعلوي وبين ما هو دونه. وذلك في سياق تتبع التحولات السياسية والاجتماعية التي يخضع لها المجتمع المسلم فتضطره إلى ترتيب جديد للكليات والجزئيات، بناء على تبلور مقاصد للجلب ومقاصد للدفع.

ب – قانون إثبات المقاصد الشرعية، ويضم القواعد المنهجية المميزة بين ما هو مقصود للشرع وما ليس بمقصود له، بين ما هو مقصود محمود وما هو مقصود مذموم، تمييزا علميا يدفع كل الأوهام والتخيلات التي لاتصلح للكون مقصدا شرعيا، فالبناء على الأوهام والتخيلات مرفوض في الشريعة، ولذا كان هذا القانون يتشكل من مراعاة:

– تدبر النصوص الصريحة وغير الصريحة.
– الاجتهاد البرهاني في التأويل.
– الاعتماد على الاعتبار من سنن التاريخ.

ويستفاد من هذه المرتكزات بقصد تبعي تحديد الوسائل الملازمة لتحقيق المقاصد على اختلاف أنواعها ومراتبها.

ج – قانون تفعيل المقاصد، ويضم:

– التفعيل في فهم النص الشرعي بتجاوز الدلالة الظاهرة إلى الدلالة الخفية والحكمة البالغة التي يقتضيها منطق الشرع ومنطق اللغة واعتبار الشريعة معقولة المعنى.

– التفعيل في فهم الواقع بمعرفة العناصر المكونة له ومدى قوة تأثيرها في بعضها البعض، فالواقع الإنساني معادلة معقدة تتشابك فيها سلطة القوة والمصلحة والأخلاق. ودراسته تقوم على الملاحظة والتجربة واكتشاف السنن، وبهذا تتشكل الآلية الفاعلة المسهلة لتنزيل الشرع ومقاصده.

– التفعيل التفاعلي، وهو الترابط التلازمي بين فهم النص الشرعي وفهم الواقع.

د – قانون تدبير المقاصد، ويضم:الجانب التطبيقي للمقاصد الشرعية من حيث تفعيلها وتطبيقها وذلك من خلال:

– القدرة على الاجتهاد المقاصدي على مقتضى المعقول الصريح والمنقول الصحيح.

– القدرة على إحسان وضع المستجدات على مبادئ المقاصد الشرعية وقوانينها وقواعدها والتنزيل عليها.

– القراءة المقاصدية المتفحصة المستديمة لواقع الأمة الإسلامية وملاحظة تحولاته السياسية والاقتصادية والاجتماعية، بقصد جعل العقل المسلم متيقظا ومتوهجا بالعلم والعمل.

فالفكر المقاصدي قانون تنظيمي للفكر المسلم، باعتبار أن المقاصد الشرعية منهج لفهم القرآن الكريم والسنة المطهرة، ومنهج تطبيقي وتنزيلي للأحكام الشرعية والتصورات الإسلامية في الواقع.

## المبحث الثاني: مقاصد الوحي مفهوما ومنهجا.

إن النظر في مقاصد الوحي يمثل نظرا في المصالح الحقيقية المفهومة منه ابتداء واستنباطا، وهي التي تحكم النظم الشرعية والكونية المتعلقة بصلاح العباد في دنياهم وأخراهم.

ومقصود الوحي هو الغاية المصلحية المقتضبة من مضمونه الشمولي الجامع لكافة المعاني، ويعتبر أصلا مصلحيا كليا يتفرع عنه الفعل الاستخلافي الذي يؤسس قوانين المحافظة على الإنسان ذاته وقوانين اجتماعه،ويفتح أبصار الإنسان على آفاق النفس والكون، فيمنحه الرؤية العلمية السليمة والمنهجية المتكاملة التي تمكنه من الشهود الحضاري على مختلف الأصعدة.

إن مقصود الوحي ،بهذا المحتوى التركيبي، له معادل دلالي في الوحي ذاته وهو مفهوم الحكمة بمعناه العام وليس الخاص الذي استخلصه الشافعي من تتبعه لبعض الآيات الواردة في الذكر الحكيم ليصل إلى أن المقصود بها سنة النبي ﷺ.

فتلك الدلالة لا تفيد الحصر في ذلك، بل إن المتتبع لاستعمالات لفظ الحكمة في السياق القرآني يدرك أن لها معاني أخرى.مثل قوله تعالى: ﴿ ذَٰلِكَ مِمَّآ أَوۡحَىٰٓ إِلَيۡكَ رَبُّكَ مِنَ ٱلۡحِكۡمَةِۗ وَلَا تَجۡعَلۡ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ فَتُلۡقَىٰ فِي جَهَنَّمَ مَلُومٗا مَّدۡحُورًا ﴾ [1]، حيث يدل السياق على أنها تفيد مجموعة من المقاصد العامة والخاصة منها:

- ﴿ إِنَّ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانَ يَهۡدِي لِلَّتِي هِيَ أَقۡوَمُ وَيُبَشِّرُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٱلَّذِينَ يَعۡمَلُونَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمۡ أَجۡرٗا كَبِيرٗا ﴾ [2].

---

١- سورة الإسراء، الآية: ٣٩.

٢ - سورة الإسراء، الآية: ٩.

- ﴿وَيَدْعُ الْإِنسَانُ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ ۖ وَكَانَ الْإِنسَانُ عَجُولًا﴾[1].

- ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ ۖ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِّتَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ ۚ وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلًا﴾[2].

- ﴿مَّنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۗ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[3].

- ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا﴾[4].

- ﴿كُلًّا نُّمِدُّ هَٰؤُلَاءِ وَهَٰؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ ۚ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾[5].

- ﴿لَّا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ فَتَقْعُدَ مَذْمُومًا مَّخْذُولًا﴾[6].

- ﴿وَآتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا﴾[7].

- ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰ ۖ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾[8].

- ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ۗ﴾[9].

- ﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ

---

١ - نفسها، الآية: ١١.

٢ - نفسها، الآية: ١٢.

٣ - نفسها، الآية: ١٥.

٤ - نفسها، الآية: ١٦.

٥ - نفسها ، الآية: ٢٠.

٦ - سورة الإسراء، الآية: ٢٢.

٧ - نفسها، الآية: ٢٦ .

٨ - نفسها، الآية: ٣٢ .

٩ - نفسها، الآية: ٣٣ .

تَأۡوِيلٗا ﴾[1].

- ﴿وَلَا تَقۡفُ مَا لَيۡسَ لَكَ بِهِۦ عِلۡمٌۚ إِنَّ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡبَصَرَ وَٱلۡفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنۡهُ مَسۡـُٔولٗا ﴾ [2].

فهذه نماذج من مقاصد الوحي القرآني العامة والخاصة، تعتبر أساس حفظ الوجود الإنساني واجتماعه، وقد ذكر بعض منها أيضا في تفصيل معنى الحكمة في قوله تعالى من سورة لقمان ﴿وَلَقَدۡ ءَاتَيۡنَا لُقۡمَٰنَ ٱلۡحِكۡمَةَ أَنِ ٱشۡكُرۡ لِلَّهِۚ وَمَن يَشۡكُرۡ فَإِنَّمَا يَشۡكُرُ لِنَفۡسِهِۦۖ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٞ ﴾[3].

وتخصيص الحكمة بالسنة النبوية الشريفة غير مطابق لدلالتها في الحديث الذي رواه عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: قال النبي ﷺ: « لا حسد إلا في اثنتين: رجل آتاه الله مالا فسلط على هلكته في الحق، ورجل آتاه الله الحكمة فهو يقضي بها ويعلمها » [4].

فدلالتها هنا – على رأي ابن حجر – القرآن الكريم [5]، وهي دلالة من الدلالات الممكنة للحكمة، فعند «ابن عباس هي المعرفة بالقرآن فقهه ونسخه ومحكمه ومتشابهه وغريبه ومقدمه ومؤخره. وقال قتادة ومجاهد: الحكمة هي الفقه في القرآن. وقال مجاهد: الإصابة في القول والفعل. وقال مالك بن أنس: الحكمة المعرفة بدين الله والفقه فيه والاتباع له. وروى عنه ابن القاسم أنه قال: الحكمة التفكر في أمر الله والاتباع له. وقال أيضا: الحكمة

---

١ – نفسها، الآية: ٣٥ .

٢ – نفسها، الآية: ٣٦.

٣ – سورة، لقمان، الآية: ١١.

٤– أخرجه البخاري في صحيحه كتاب العلم ، باب الاغتباط في العلم والحكمة ، وقال عمر تفقهوا قبل أن تسودوا ، قال أبو عبد الله : وبعد أن تسودوا ، وقد تعلم أصحاب النبي ﷺ في كبر سنهم . رقم الحديث ٧٣.

٥– فتح الباري ، ٢٠١/١.

طاعة الله والفقه في الدين والعمل به»[1]. ونقل ابن عبد البر عن ابن وهب أنه سمع مالكا بن أنس يقول: « الذي يقع في قلبي أن الحكمة هي الفقه في دين الله، قال ومما يبين ذلك أن الرجل نجده عاقلا في أمر الدنيا ذا نظر فيها وبصر بها ولا علم له بدينه، وتجد آخر ضعيفا في أمر الدنيا عالما بأمر دينه بصيرا به يؤتيه الله ويحرمه هذا، فالحكمة الفقه في دين الله، قال ابن وهب: وسمعته يقول: الحكمة والعلم نور يهدي به الله من يشاء، وليس بكثرة المسائل»[2].

وقد خلص الإمام القرطبي من هذه المعاني المتنوعة للحكمة وغير المتضادة إلى القول: « الحكمة مصدر من الإحكام وهو الإتقان في قول أو فعل، فكل ما ذكر فهو نوع من الحكمة التي هي الجنس، فكتاب الله تعالى حكمة، وسنة نبيه حكمة، وكل ما ذكر من التفصيل فهو حكمة، وأصل الحكمة ما يمتنع به من السفه، فقيل للعلم حكمة لأنه يمتنع به وبه يعمل الامتناع من السفه وهو كل فعل قبيح، وكذا القرآن والعقل والفهم» [3]. وتقرير الحكمة أنها أصل يمتنع به السفه الذي هو جماع المفاسد والقبائح، يستفاد منه أن للحكمة شقين:

الأول: شق نظري، يصور الحكمة أنها العلم بالمصالح المنزه عن تطرق الجهل والشك إليه والعمل بخلافه، لأن مأخذه قوة فهم الوحي.

الثاني: شق عملي، يصور الحكمة أنها الميزان الذي توزن به التصرفات لتوضع في أحكم مواضعها وأنسبها. فلا يتم فيها الزيغ عن مقتضى الوحي والفطرة والعقل.

وقيمة الحكمة متضمنة في ترابط العلم والميزان من حيث إنها « العلم

---

١- الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي، ٣/٣٣٠.

٢- جامع بيان العلم وفضله، ١/١٧.

٣- الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي، ٣/٣٣٠.

المزين بالعمل، والعمل المتقن بالعلم معقوله ومنقوله»[1]، وعلى هذا الترابط تتأسس كيفية تنزيل رؤية الوحي على واقع الناس العملي الاجتماعي والاقتصادي والسياسي.

وكون الحكمة معادلا دلاليا لمقاصد الوحي معناه أنها فهم لجميع مقاصد الوحي،كما أن مقاصد الوحي هي فهم لجميع الحكم التي جاء داعيا لها ليقوم الناس بالقسط،وللظفر بتحقيق العلم وإتقان الميزان لتكون التصرفات على أتم الأحوال.

وشقا الحكمة السابقان يكشفان بجلاء كون مقاصد الوحي طرائق منهجية لا تمثلات ذهنية، أي إنها مضمون ومنهج، علم وميزان. ذلك أنها ليست نظرا ذهنيا يقف عند التمثل والتيقن، وليست طريقا منهجيا للعمل فقط. وإنما هي نظام متكامل الأطراف لا ينظر إليه إلا في التحام واندماج للعمل والميزان، بالقدر المعرفي الذي يستخلص من التحام الكتاب والميزان واندماجهما في قوله تعالى: ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ ﴾[2]. وإذا كان من سمات فعل القسط العمل على وفق العلم، والقسط هو تحقيق المصالح التي ينشأ عنها العمران الصالح لأمانة الاستخلاف، فإن مقاصد الوحي هي كل مصلحة منقولة أو معقولة تبني في النفس الإنسانية ميزان تنزيلها على واقعها- النفس- من أجل صلاح العمران البشري.

ومقاصد الوحي، وإن لم تبرز في تاريخ العلوم الإسلامية بصورة واضحة في شكل علم مستقل له موضوعه الخاص و منطلقاته ومبادئه المحددة، فقد عرفت اهتماما من لدن عدد من العلماء أبرزوها في سياقات مختلفة تفسيرية وفقهية وأصولية ولغوية وكلامية وغيرها، ومن تلك السياقات مايلي:

---

١- نظم الدرر للبقاعي، ٧/٥٩٣.

٢- سورة الحديد، الآية: ٢٥.

ا- سياق علمي: مضمونه تبيين أن الوحي يشتمل على علوم متعددة ومتنوعة مقصدها العظيم التوصل إلى معرفة الله، و ذكر ابن جرير الطبري في هذا السياق، أن «القرآن يشتمل على ثلاثة أشياء، التوحيد والإخبار والديانات، ولهذا كانت سورة الإخلاص ثلثه،لأنها تشمل التوحيد كله» [1]. وهذه الأشياء الثلاثة التي ذكرها ابن جرير عامة، صارت قاعدة تفسيرية لاستيعاب مقاصد الوحي والعلوم التي يحتويها، لكن مع تغييرات وإضافات في المضمون والاصطلاح يمكن رصدها-مثلا- من خلال بعض اجتهادات الغزالي وابن العربي:

فالغزالي قال: « سر القرآن ولبابه الأصفى ومقصده الأقصى، دعوة الخلق إلى الجبار الأعلى رب الآخرة والأولى... ولذلك انحصرت سور القرآن وآياته في ستة أنواع:ثلاثة منها هي السوابق والأصول المهمة، وثلاثة هي الروادف والتوابع المغنية المتمة.

أما الثلاثة المهمة فهي: تعريف المدعو إليه، وتعريف الصراط الذي تجب ملازمته في السلوك إليه، وتعريف الحال عند الوصول إليه.

أما الثلاثة المتمة: فأحدها تعريف أحوال المجيبين للدعوة ولطائف صنع الله فيهم، وسره و مقصوده التشويق والترغيب. وتعريف أحوال الناكبين والناكلين عن الإجابة، وسره ومقصوده الاعتبار والترهيب.

وثانيها حكاية أحوال الجاحدين و كشف فضائحهم، وسره ومقصوده فضح الباطل والتنفير منه.

وثالثها تعريف منازل الطريق وكيفية أخذ الزاد والأهبة والاستعداد» [2].

وقد يبدو لغير الواضع كلام الغزالي هذا في نسقه الفكري أنه لا يعدو ذكر مقاصد تربوية لا علاقة لها بمصالح الدنيا، من حيث عدم إشارته لمقاصد

---

١- جواهر القرآن ، ص٩.

٢- نفسه ، ص٩.

قرآنية متعلقة بتدبير استعمار الإنسان للأرض واجتماعه فيها. ولكن الواضع له قد يرى أن كلامه ذلك متعلق بمصالح الآخرة ومصالح الدنيا لضرورة ارتباطهما، فالأولى لا تتم إلا بالثانية، والثانية مزرعة للأولى،وذلك بعد ما عاين قلة الاهتمام بعلم الآخرة المستخرج من القرآن الكريم، والالتفاف من غير روية حول علم الدنيا من جانبه الفقهي الظاهري.

وأما ابن العربي فقال:«والذي أختاره من هذا التقسيم في طريق البيان وعليه كنت أعول قديما في الإيراد أن علومه على ثلاثة أقسام: توحيد وتذكير وأحكام.

فقسم التوحيد فيه تدخل: معرفة المخلوقات بحقائقها ومعرفة الخالق بأسمائه وصفاته وأفعاله.

ويدخل في علم التذكير: الوعد والوعيد والجنة والنار والحشر وتصفية الباطن والظاهر.

ويدخل في الأحكام: التكليف كله من العمل في القيم النافع منه والضار وحظ الأمر والنهي والندب.

فالأول كقوله: ﴿ وَإِلَٰهُكُمۡ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞۖ ﴾ [1]، فركب عليه قسم التوحيد كله في الذات والصفات والأفعال.

الثاني قسم التذكير، قوله ﴿ وَذَكِّرۡ فَإِنَّ ٱلذِّكۡرَىٰ تَنفَعُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ﴾[2]. وهذا مخصوص بالعظة في المتعارف، متناول للكل بالحقيقة.

الثالث قوله: ﴿ وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ﴾ [3] » [4].

ويبدو من خلال هذا التقسيم الثلاثي لعلوم القرآن أن ابن العربي يسعى

---

١- سورة البقرة، الآية: ١٦٢.

٢- سورة الذاريات ، الآية : ٥٥.

٣- سورة المائدة، الآية: ٥١.

٤- قانون التأويل، ص٢٣٠-٢٣١.

إلى بيان مقاصد القرآن في شموليتها وترابطاتها العميقة، حاصرا إياها في معلومات أربعة هي: النفس، والرب، والعمل النافع، والضار، مفصلا معرفة كل واحدة على حدة، فيقول « إن معرفة النفس تكون بالنظر في ذاتها وصفاتها وانتقالاتها في أحوالها وابتدائها وانتهائها واستعلائها في شرفها واستسفالها في نقصها حسب ما وقع التنبيه عليه في قوله تعالى ﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴿٤﴾ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ ﴾ [1]... وتبين لكم أن معرفة الرب تكون بالعلم بذاته العظمى وصفاته العلى وأسمائه الحسنى وأفعاله العدلى... وتبين أن معرفة العمل النافع هو ما يحصل به المطلوب في تزكية النفس بمعاشها وما ينال به المرغوب مع صفة السلامة في دوام النقاء من الآفات ومعرفة العمل الضار وهو ضده» [2].

ب- سياق أصولي: ومضمونه الحديث عن الوحي باعتباره أصلا جامعا يجب الاعتصام به والاهتداء به في كل ما يحتاج إليه الناس في معاشهم ومعادهم. و ذكر ابن تيمية في هذا السياق، أن الوحي الذي أنزله الله تعالى حياة للقلوب ونورا لها يتضمن ثلاثة أصول متفرعة:

« فالأصل الأول يتضمن إثبات الصفات والتوحيد والقدر وذكر أيام الله في أوليائه وأعدائه، وهي القصص التي قصها على عباده والأمثال التي ضربها لهم.

والأصل الثاني يتضمن تفصيل الشرائع والأمر والنهي والإباحة وبيان ما يحبه الله وما يكرهه.

والأصل الثالث يتضمن الإيمان باليوم والآخر والجنة والنار والثواب والعقاب» [3].ثم يبرز مقاصد هذه الأصول وأهميتها بقوله: « وعلى هذه الأصول الثلاث مدار الخلق والأمر، والسعادة والفلاح موقوفة عليها، ولاسبيل

---

١- سورة التين، الآية: ٤ و٥.

٢- قانون التأويل، ص٢٤١-٢٤٢-٢٤٣.

٣- مجموع الفتاوى، ٩٦/١٩.

إلى معرفتها إلا من جهة الرسل،فإن العقل لا يهتدي إلى تفاصيلها ومعرفة حقائقها، وإن كان قد يدرك وجه الضرورة إليها من حيث الجملة،كالمريض الذي يدرك وجه الحاجة إلى الطب ومن يداويه ولا يهتدي إلى تفاصيل المرض وتنزيل الدواء عليه»[1]. ولذا كانت حاجة العبد إلى الرسالة أعظم بكثير من حاجة المريض إلى الطب،وكانت الرسالة « ضرورية في إصلاح العبد في معاشه ومعاده، فكما أنه لا صلاح له في آخرته إلا باتباع الرسالة، فكذلك لا صلاح له في معاشه ودنياه إلا باتباع الرسالة. فإن الإنسان مضطر إلى الشرع، فإنه بين حركتين حركة يجلب بها ما ينفعه، وحركة يدفع بها ما يضره.والشرع هو النور الذي يبين ما ينفعه وما يضره. والشرع نور الله في أرضه، وعدله بين عباده، وحصنه الذي من دخله كان آمنا...»[2].

ج- سياق مقاصدي: مضمونه بيان مقاصد الشريعة الإسلامية والحاجة إليها في ضبط الخلق وفهم الشرع، وفي هذا السياق يذكر الشاطبي « أن المقصود الشرعي من الخطاب الوارد على المكلفين تفهم مالهم وما عليهم، مما هو مصلحة في دنياهم وأخراهم. وهذا يستلزم كونه بينا واضحا إجمالا فيه ولا اشتباه، ولو كان فيه بحسب هذا القصد اشتباه وإجمال لناقض أصل مقصود الخطاب، فلم تقع فائدة، وذلك ممتنع من جهة رعي المصالح تفضلا أو انحتاما أو عدم رعيها، إذ لا يعقل خطاب مقصود من غير تفهيم مقصود» [3].

فالوحي خطاب مقصود بتفهيم مقصود في وضوح لا إجمال فيه ولا اشتباه، ولذا تقرر أنه «كلية الشريعة وعمدة الملة وينبوع الحكمة وآية الرسالة ونور الأبصار والبصائر وأنه لا طريق إلى الله سواه ولا نجاة بغيره ولا تمسك بشيء يخالفه، وهذا كله لا يحتاج إلى تقرير واستدلال عليه لأنه

---

١- نفسه ، ١٩/٩٦.

٢- نفسه ، ١٩/٩٩-١٠٠.

٣- الموافقات، ٣/٣٤٤.

معلوم من دين الأمة. وإذا كان كذلك لزم ضرورة لمن رام الاطلاع على كليات الشريعة وطمع في إدراك مقاصدها واللحاق بأهلها أن يتخذه سميره وأنيسه وأن يجعله جليسه على مر الأيام والليالي نظرا وعملا لا اقتصارا على أحدهما»[١].

ويظهر السياق المقاصدي بجلاء في تقسيم الشاطبي العلوم المضافة إلى القرآن الكريم إلى أربعة أقسام، هي[٢]:

- قسم هو كالأداة لفهمه واستخراج ما فيه من الفوائد، والمعين على معرفة مراد الله تعالى منه كعلوم اللغة العربية التي لابد منها وعلم القراءات والناسخ والمنسوخ وقواعد أصول الفقه وما أشبه ذلك...وإذا كانت هذه وسائل معينة على فهم القرآن معلومة عند جميع العلماء،فإنه قد يدعي بعض الناس ما ليس بوسيلة أنه وسيلة.مثال ذلك زعم ابن رشد الحكيم أن علوم الفلسفة مطلوبة، إذ لا يفهم المقصود من الشريعة على الحقيقة إلا بها.والذي عقب عليه الشاطبي بأنه لو قال قائل إن الأمر بالضد مما قال لما بعد في المعارضة.

- وقسم هو مأخوذ من جملته من حيث هو كلام،لا من حيث هو خطاب بأمر أو نهي أو غيرهما، بل من جهة ما هو هو،وذلك ما فيه من دلالة النبوة وهو كونه معجزة لرسول الله ﷺ، فإن هذا المعنى ليس مأخوذا من تفاصيل القرآن، كما تؤخذ منه الأحكام الشرعية، إذ لم تنص آياته وسوره على ذلك مثل نصها على الأحكام بالأمر والنهي وغيرهما، وإنما فيه التنبيه على التعجيز أن يأتوا بسورة مثله، وذلك لا يختص به شيء من القرآن دون شيء ولا سورة دون سورة ولا نمط منه دون آخر، بل ماهيته هي المعجزة له...

- وقسم هو مأخوذ من عادة الله تعالى في إنزاله، وخطاب الخلق به،

---

١- الموافقات ، ٣/٣٤٦.

٢- نفسه ، ٣/٣٧٥-٣٧٦-٣٧٧-٣٨٠.

ومعاملته لهم بالرفق والحسنى، من جعله عربيا يدخل تحت نيل أفهامهم، مع أنه المنزه القديم وكونه تنزل لهم بالتقريب والملاطفة والتعليم في نفس المعاملة به، قبل النظر إلى ما حواه من المعارف والخيرات، وهذا نظر خارج عما تضمنه القرآن من العلوم... ويشتمل على أنواع من القواعد الأصلية والفوائد الفرعية والمحاسن الأدبية منها:

- عدم المؤاخذة قبل الإنذار.

- الإبلاغ في إقامة الحجة على ما خاطب به الخلق.

- ترك الأخذ من أول مرة بالذنب، والحلم عن تعجيل المعاندين بالعذاب مع تماديهم على الإباية والجحود بعد وضوح البرهان وإن استعجلوا به.

- تحسين العبارة بالكناية ونحوها في المواطن التي يحتاج فيها إلى ذكر ما يستحيي من ذكره في عادتنا.

- التأني في الأمور، والجري على مجرى التثبت والأخذ بالاحتياط وهو المعهود في حقنا.

- كيفية تأدب العباد إذا قصدوا باب رب الأرباب بالتضرع والدعاء.

- قسم هو المقصود الأول بالذكر وهو الذي نبه عليه العلماء وعرفوه مأخوذا من نصوص الكتاب منطوقها ومفهومها، على حسب ما أداه اللسان العربي، وذلك أنه محتو من العلوم على ثلاثة أجناس هي المقصود الأول:

أحدها: معرفة المتوجه إليه وهو الله المعبود سبحانه.

والثاني: معرفة كيفية التوجه إليه.

والثالث: معرفة مآل العبد ليخاف الله به ويرجوه.

وهذه الأجناس الثلاثة داخلة تحت جنس واحد هو المقصود،عبر عنه قوله تعالى ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ فالعبادة هي المطلوب الأول، غير أنه لا يمكن إلا بمعرفة المعبود، إذ المجهول لا يتوجه إليه ولا يقصد

بعبادة ولا بغيرها، فإذا عرف – ومن جملة المعرفة به أنه آمر وناه وطالب للعباد بقيامهم بحقه – توجه الطلب إلى أنه لا يتأتى دون معرفة كيفية التعبد فجئ بالجنس الثاني. ولما كانت النفوس من شأنها طلب النتائج والمآلات، وكان مآل الأعمال عائدا على العاملين، بحسب ما كان منهم من طاعة أو معصية، وانجر مع ذلك التبشير والإنذار في ذكرها أتى بالجنس الثالث موضحا لهذا الطرف، وأن الدنيا ليست بدار إقامة، وإنما الإقامة في الدار الآخرة.

وإذا كانت هذه نماذج من السياقات المعرفية التي ذكر فيها بعض العلماء الأفاضل القدماء نتفا من مقاصد الوحي مباشرة وغير مباشرة، فإن بعض العلماء المعاصرين أدلوا بدلوهم في إبراز مقاصد الوحي حتى تصبح مسالك فهم واضحة في تفسير نص الوحي الإلهي و تعميق الصلة بينه وبين واقع المسلمين، سواء أكانت هذه الصلة علمية أم سياسية أم اجتماعية. فبنوا اجتهادات منطلقها الوحي ودافعها تحديات واقعية جديدة وابتلاءات ذاتية من المسلمين أنفسهم وخارجية من غيرهم، وجاءت تلك الاجتهادات في سياقات مختلفة منها:

– سياق الإصلاح: أو بداية الوعي بخطورة ما أصاب الأمة من التخلف الحضاري، والعمل على تعويض ما فاتها من تطور خلال عصور ضعفها، والوقوف في وجه القوى الأجنبية المتوغلة في أعماق المجتمع الإسلامي، وكانت العناية متوجهة في هذا السياق إلى إحياء المقاصد الحسنة المزكية للأنفس والمنورة للعقول التي نزل الوحي لأجلها وهي أمور:

أحدها: التوحيد.

ثانيها: وعد من أخذ بالتوحيد وتبشيره بحسن المثوبة، ووعيد من لم يأخذ به وإنذاره بسوء العقوبة.

ثالثها: العبادة التي تحيي التوحيد في القلوب وتثبته في النفوس.

رابعها: بيان سبيل السعادة.

خامسها: قصص من وقف عند حدود الله تعالى وأخبار الذين تعدوا حدوده، لأجل الاعتبار ومعرفة سنن الله في البشر.

ولن يكون الاعتبار ومعرفة السنن الكونية وتسخيرها للإنسان إلا بإطلاق سلطان العقل من كل ما كان قيده عن الخضوع لله تعالى والوقوف عند شريعته، يقول محمد عبده :« رفع الإسلام بكتابه المنزل ما كان قد وضعه رؤساء الأديان من الحجر على عقول المتدينين في فهم الكتب السماوية استئثارا من أولئك الرؤساء بحق الفهم لأنفسهم وضنا به على كل من لم يلبس لباسهم ولم يسلك مسلكهم لنيل تلك الرتب المقدسة...»[1].

والاستشهاد بقول محمد عبده لا يندرج ضمن التقييم النقدي لمدرسته،وإنما يندرج ضمن إرادة رصد جانب من اهتمامها بمقاصد الوحي، وذلك من خلال ملاحظتها كيف أن سيادة التقليد والعجز عن تدبر الوحي بعدم الخروج من منطوقه وظاهره إلى مقاصده وغاياته، وغياب البحث عن سنن الله تعالى في الأنفس والآفاق والقدرة على تسخيرها لمصالح البشرية، كان عللا تمكنت من العقل المسلم فأطاحت به في مهاوي الردى، وأن الخروج منها يتم بالكشف عن مقاصد الوحي ودورها في إظهار العلل الاجتماعية والعمل على علاجها والخلاص من المشكلات الفكرية والسياسية، والوقاية من الأمراض الحضارية والتحديات المتوقعة وتوجيه المسلمين إلى ما فيه صلاح دنياهم وآخرتهم. يقول محمد عبده «نص الكتاب على أن دين الله في جميع الأزمان هو إفراده بالربوبية والاستسلام له وحده بالعبودية وطاعته فيما أمر ونهى عنه مما هو مصلحة للبشر وعماد لسعادتهم في الدنيا والآخرة»[2].

---

١- رسالة التوحيد، ص٨٤-٨٥.

٢- رسالة التوحيد، ص٨٦.

- سياق التفسير المقاصدي: إن هذا السياق يبرز أهمية المقاصد في تفسير النص القرآني الكريم.فالنصوص كلما فسرت تفسيرا لا ينظر بعين الاعتبار لمقاصدها يظهر تفسيرا جزئيا لا يجاوز حدود الألفاظ وظواهرها ومنطوقها، ولا يفي بكون القرآن الكريم جامعا للمعرفة. لكن حين تستنبط مقاصدها العقدية والتربوية والسياسية والاجتماعية، تصبح منهجا متكاملا لتزكية الأنفس وتنوير العقول. فالعلاقة بين التفسير والمقاصد علاقة تكامل منهجي، فبالمقاصد تتبلور آفاق جديدة متجددة في الاجتهاد التفسيري، حيث يكون المراد تأكيد اتخاذ النصوص الشرعية معيارا لضبط المصالح المعتبرة و تقديرها وتمييز المصالح العليا عن المصالح الدنيا وتمييز المفاسد الخطيرة من المفاسد الهينة. وإذا كان كتاب « تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد، من تفسير الكتاب المجيد»، لا يمثل نموذجا مكتملا وخالصا للتفسير المقاصدي، وذلك لعدم خروجه عن انشغالات المفسرين القدامى من الاهتمام بالتفسير بالرواية والوقوف عند البيان اللغوي والبلاغي والفقهي، فإنه قد يعتبر نموذجا من جانب ما كشف فيه الطاهر بن عاشور من معان مقاصدية مكنونة لا تنكشف إلا للمهتمين بالتنظير للمقاصد الشرعية والمطلعين على قواعدها وأسرارها. لذا، فهو يرى أنه لا يتم تحقق قول علمائنا: « إن القرآن لا تنقضي عجائبه » إلا بازدياد المعاني باتساع التفسير»[١]. ولن يتسع التفسير إلا بالتدبر والفهم وبذل الجهد في استخراج مقاصد الوحي التي ليس لها مانع صريح أو غالب من دلالة شرعية أو لغوية، يقول: « إن القرآن أنزله تعالى كتابا لصلاح أمر الناس كافة رحمة لهم لتبليغهم مراد الله منهم، قال الله تعالى: ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴾[٢]، فكان المقصد الأعلى منه صلاح الأحوال الفردية والجماعية والعمرانية»[٣]. وقد استقرأ هذا المقصد

١- التحرير والتنوير، ٢٨/١.

٢- سورة النحل، الآية: ٨٩.

٣- التحرير والتنوير، ٣٨/١.

الأعلى فوجده ثمانية أمور تشكل بمجموعها المقاصد الأصلية التي جاء القرآن لتبيانها، وهي [1]:

الأول: إصلاح الاعتقاد وتعليم العقد الصحيح، وهذا أعظم سبب لإصلاح الخلق.

الثاني: تهذيب الأخلاق.

الثالث: التشريع.

الرابع: سياسة الأمة، وهو باب عظيم في القرآن، القصد منه صلاح الأمة وحفظ نظامها كالإرشاد إلى تكوين الجامعة، بقوله ﴿ وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا ﴾ [2].

الخامس: القصص وأخبار الأمم السالفة للتأسي بصالح أحوالهم ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْۗ ﴾ [3]، وللتحذير من مساوئهم قال ﴿ وَتَبَيَّنَ لَكُمْ كَيْفَ فَعَلْنَا بِهِمْ ﴾ [4].

السادس: التعليم، بما يناسب حالة عصر المخاطبين وما يؤهلهم إلى تلقي الشريعة ونشرها، وذلك علم الشرائع وعلم الأخبار.

السابع: المواعظ، وهذا يجمع جميع آيات الوعد والوعيد، وهذا باب الترغيب والترهيب.

الثامن: الإعجاز بالقرآن للدلالة على صدق رسول الله ﷺ.

وفي إبراز مقاصد الدين، قال الطاهر بن عاشور في تفسير قوله تعالى ﴿إن الدين عند الله الإسلام﴾ «ذلك أن مراد الله تعالى من توجيه الشرائع

---

١- نفسه، ١/٣٨-٣٩.

٢- سورة آل عمران، الآية: ١٠٣.

٣- سورة الأنعام، الآية: ٩١.

٤- سورة ، إبراهيم الآية: ٤٥.

وإرسال الرسل، ليس مجرد قرع الأسماع بعبارات التشريع أو التذوق لدقائق تراكيبه، بل مراد الله تعالى مما شرع للناس هو عملهم بتعاليم رسله وكتبه، ولما كان المراد من ذلك هو العمل، جعل الله الشرائع مناسبة لقابليات المخاطبين بها وجارية على قدر قبول عقولهم ومقدرتهم ليتمكنوا من العمل بها بدوام وانتظام، فلذلك كان المقصود من التدين أن يكون ذلك التعليم دأبا وعادة لمنتحليه و حيث النفوس لا تستطيع الانصياع إلى ما لا يتفق مع مدركاتها،لاجرم تعين مراعاة حال المخاطبين في سائر الأديان ليتمكن للأمم العمل بتعاليم شرائعها بانتظام ومواظبة»[1].

إن هذا السياق يظهر حاجية الاجتهاد التفسيري لمراعاة المصالح وضوابطها، حتى يفهم النص الشرعي فهما مصلحيا، و يطبق تطبيقا مصلحيا، ويتخذ معيارا مصلحيا.

- سياق الإصلاح الاجتماعي والسياسي: الذي ارتبط بالدعوة إلى تجديد قراءة الوحي بما يليق وتجاوز الظواهر الاجتماعية السلبية المكبلة لحركية الإنسان المسلم في سيره لتحقيق الغايات الكبرى التي جاء بها الإسلام. وكان منطلق تلك الدعوة تفهم رجالاتها بحثا وتمثلا لأهمية الرجوع القصوى والضرورية إلى الوحي وتدبره واستخلاص مقاصد نفيسة منه توجه الإصلاح الشامل في أبعاده المختلفة، كما تشكل أداة عملية لنقد التفكير التربوي والاجتماعي والسياسي السائد في المجتمع الإسلامي ما بعد الهجمة الاستعمارية الغربية.

ويمكن التمثيل لهذا السياق بالرؤية الإصلاحية التي قدمها علال الفاسي باعتباره ممارسا للعمل السياسي ومرتبطا -نقدا وتصحيحا- بالقضايا الاجتماعية المختلفة كقضية الاقتصاد والحرية والأخلاق والمرأة... وباعتباره منظرا للمقاصد الشرعية ومعتمدا إياها إلى حد ما أداة لتأسيس رؤية إصلاحية قادرة على مجابهة علمية للسلطة الاستعمارية في المغرب،

١- التحرير والتنوير، ٣/ ١٨٠.

وقادرة على مقاومة الجمود الذي أصاب الأمة الإسلامية في كل فروع الحياة، وقادرة على الاستجابة لضرورة روح العصر، يقول: «والقصد العام من نزول القرآن هو هداية الخلق وإصلاح البشرية وعمارة الأرض، وطريقته لذلك هي التربية بالحكمة والتعليم بالإرشاد لمصادر المعرفة. فهو يدعو قبل كل شيء إلى توحيد الله سبحانه والاعتقاد في ألوهيته، ويصلح كل ما فسد من عقائد الدين، وينفي كل تحريف وقع في شرائع الأنبياء مقيما على ذلك من الحجج العقلية والبراهين الكونية ما يفتح باب الفكر والنظر، وما يزيل عن بصيرة الإنسان كل غواية وضلال. ويعلم الإنسان عدم قبول ادعاء ما لم يقم عليه دليل، وتلك أعظم الخطوات في تحرير الإنسان ورفع مستواه العقلي والاجتماعي. ويعتبر القرآن تحرر الفكر من غشاوة الكفر والوثنية سببا في انطلاقته الحرة التي يظهر أثرها على أعمال الإنسان واتجاهاته، إذ يوضح بجلاء أن الاعتقادات السيئة تزيد معتقديها ضلالا وتحول دونهم ودون التقدم في طريق المعرفة الصحيح ﴿ وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَٰكِن ظَلَمُوٓاْ أَنفُسَهُمْ ۖ فَمَآ أَغْنَتْ عَنْهُمْ ءَالِهَتُهُمُ ٱلَّتِى يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مِن شَىْءٍ لَّمَّا جَآءَ أَمْرُ رَبِّكَ ۖ وَمَا زَادُوهُمْ غَيْرَ تَتْبِيبٍ ﴾ [1]. »[2].

ولم يكتف علال الفاسي بإبراز التربية بالحكمة والتعليم طريقا قرآنيا لتحقيق المقصد العام من نزول الوحي، وإنما أظهر طريقا عمليا موصلا إلى إيجاد النظام السياسي والوحدة الاجتماعية، وهو ما اشتمل عليه القرآن من « ضروب متعددة من الهدى السياسي الذي يرمي لتوحيد المجموع الإنساني وتدبير أمره﴿ وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ ۚ وَٱذْكُرُواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ إِخْوَٰنًا وَكُنتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ ٱلنَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا ﴾[3]، ﴿وَلَا تَنَٰزَعُواْ فَتَفْشَلُواْ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ ۖ﴾[4]،

---

١- سورة هود، الآية:١٠١.

٢- مقاصد الشريعة ، ص٨٥.

٣- سورة آل عمران، الآية:١٠٣.

٤- سورة الأنفال، الآية:٤٦.

ويحث على الشورى ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ ﴾ [1]. وعلى تبادل الرأي والاجتماع لذلك ضمن مؤتمرات وندوات ﴿وَأْتَمِرُواْ بَيْنَكُم بِمَعْرُوفٍ ﴾. [2] » [3].

ومقاصد الوحي و ما تشخصه من ضروب الهدى والإصلاح، تعتبر من الأدلة القوية على إعجاز الوحي المستمر والخالد، ولذا يرى علال أن «معرفة وجوه الإعجاز القرآني، مما يساعد على إدراك مقاصده لأن عبارات اللفظة ومحتوياتها المعنوية، وما لحقت به من علل أو وضعت فيه من ظروف كل ذلك يساعد المسلم على معرفة أسرار القرآن ومقاصد الشريعة» [4].

إن المتتبع للعناية بمقاصد الوحي في سياقاته التاريخية القديمة والحديثة، يستخلص أن التعمق فيها يمكن الشخصية المسلمة من كسب العقل العملي الذي لا يقف عند التمثلات الذهنية والافتتان بالقول البليغ بالأماني والتغني، وإنما يركز بالقصد الأول على الفعل الممنهج المحكوم بالتدبر في تطبيق معاني الشرع أمرا ونهيا.

ولذا، فكون مقاصد الوحي طرائق منهجية لا تمثلات ذهنية يعني أنها علم اجتهادي عملي تطبيقي وتجريبي يهدي الواقع بأحكام الله عز وجل، ويؤدي إلى تحقيق المصالح الإنسانية الحقيقية. وليست مجرد استنباط لغوي من النصوص الشرعية متعلق بالتربية العقدية وأحوال الآخرة، لا ينمي أو لايحرك في الإنسان المسلم إرادة فتح البصيرة على قوانين الآيات في الآفاق والأنفس، بل هي انفتاح عقلي متجدد على لغة الوحي وعلى تحولات الواقع الإنساني بهدف تفهم قوانين استعمار الأرض والاستخلاف فيها، انطلاقا من رؤية عقدية إسلامية متكاملة لا أصل فيها لتجزئة الفعل التكليفي الذي يمس كل قوانين مجالات الحياة.

---

١- سورة آل عمران، الآية:١٥٩.

٢- سورة الطلاق، الآية:٦.

٣- مقاصد الشريعة، ص٨٤.

٤- نفسه، ص٨٦.

وإذا كانت مقاصد الوحي كذلك، فإنه لا يمكن حصرها في ثلاثة عناصر أصلية أو أربعة أو أكثر، كالقول إنها: التوحيد والنبوة والحشر والعدالة، وذلك لأن الإحاطة بها لا تكون إلا للمحيط – الله عز وجل –، ولأن الحصر مناف لما قدمنا في عمومية الوحي وجامعيته أنه بيان لكل معلوم وهدى لكل مشكل. والممكن هو الاطلاع على الضروري منها وتوابعه الذي لا تستقيم أمور الحياة إلا به علما وعملا.

إن العقول لا يمكن أن تحصر مقاصد الوحي في عناصر محددة، ولكن أقصى ما يمكن أن تقدمه نماذج،تكون بمثابة الخصائص البارزة الأصلية المقربة لفهم الوحي واستنطاقه،و العمل على تحقيق مراده وتنزيل مقاصده،باعتبار الوحي كلية المقاصد وما يتوصل إليه منها فهو عناصر مقاصدية. وبناء على هذا نسوق نماذج عناصر مقاصدية،لا بقصد تفصيلها وبيان قضاياها، وإنما بقصد إبراز تنوع العناصر المقاصدية التي تعتبر أركانا ضرورية في أساس بناء حضارة الاستخلاف، وإنسان كلمة الوحي،على الشكل الآتي:

١- مقصد التوحيد وبعثة الرسل و إيجاد الكون والخلق.

٢- مقصد التعقل والتفهم والتفكر.

٣- مقصد البحث العلمي و النظر في المخلوقات.

٤- مقصد العالمية والاستخلاف والعمران.

٥- مقصد التشريع والتخليق و الأنسنة الشرعية.

٦- مقصد التفعيل والتصويب والتسديد.

٧- مقصد الأولويات والترجيح والتغليب.

٨- مقصد التنشئة الشرعية اجتماعيا وسياسيا واقتصاديا...

٩- مقصد المؤسسة وتحقيق الرؤية الاستخلافية.

١٠- مقصد البعث والحشر وحفظ الرؤية الحضارية.

١١- مقصد التكريم والحرية وحفظ الحقوق والواجبات.

١٢- مقصد التذكر و الاعتبار التاريخي والمحاسبة المتجددة.

١٣- مقصد الشرعية في التنظير السنني للآفاق والأنفس.

وغيرها من المقاصد التي يستوعبها الخطاب القرآني ، ويهدي العقول إلى استنباطها ، والسير في الأرض على هداها.

## المبحث الثالث: الأسس المعرفية للفكر المقاصدي.

يقصد بالأسس المعرفية مرتكزات منشأ الفكر المقاصدي المستمدة من الرؤية المعرفية الإسلامية المفسرة للكون ووجوده والإنسان وغايته، والراسمة للحياة صورا إن حققتها فقد حققت الهدف من وجودها، واتسقت مع الحكمة من خلقها. فلا مصدر للمصالح سوى الوحي ولا محدد لحركتها سواه، ولا مصدر للمعرفة التي يولدها المكلف سوى التفاعل التام بين الوحي والعقل والحس. ومن هنا كانت العقيدة والفطرة والاستخلاف مداخل رئيسة للفكر المقاصدي، ترتبط بها المعرفة مع قيم الأخلاق المستقيمة وقيم الخير النافعة التي يبتني عليها أصل الحياة الإنسانية، وذلك ضمن نظام معرفي إسلامي جامع بين أبعاد أربعة هي الوحي والكون والعقل والتاريخ، وتمكين العقل الإنساني من رصد مقاصد الوحي وظواهر الكون ومعرفة قوانينها وحقائقها، باعتبار أن النظام المعرفي الإسلامي هو مجموع العلائق التي حددها الإسلام بين الله عز وجل والكون والإنسان.

### المطلب الأول: العقيدة والتوليد المقاصدي.

إن لب الفكر المقاصدي هو الاشتغال بالغايات المصلحية التي جاء الشرع ليحققها في الوجود الإنساني والكوني، وسواء أكانت تلك الغايات عامة أم خاصة، كلية أم جزئية، أصلية أم تبعية، عينية أم كفائية، فإن ذلك الاشتغال يستمد عمله المصلحي من الأساس العقدي الذي يرسم الإطار الشامل لحركة ذلك الفكر.

و العقيدة لغة من العقد والإحكام والتوثيق والربط بقوة، وعقد قلبه على كذا شد عليه قلبه وضميره فلا ينزع عنه[1]. وفي الاصطلاح ما يقصد فيه

---

١- مقاييس اللغة، مادة عقد.قال ابن فارس:»العين والقاف والدال أصل واحد يدل على شد وشدة وثوق«.

نفس الاعتقاد دون العمل[1] لدى معتقده، أو الحكم الذي لا يقبل الشك فيه لدى صاحبه. ولا يوجد في النص القرآني الكريم كلمة عقيدة أو اعتقد تعبر عن التيقن القطعي بما بعث به الأنبياء والرسل، والكلمة المعبرة فيه عن ذلك هي إيمان وآمن كقوله تعالى: ﴿ ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿ لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّۦنَ ﴾[3].

فالعقيدة الإسلامية هي جملة ما يتدين به المسلم في الإلهيات، أي ما يتعلق بالله تعالى، من حيث ربوبيته وألوهيته وصفاته وأفعاله ووحدانيته، وفي النبوات أي ما يتعلق بالأنبياء وعصمتهم والحاجة إلى رسالاتهم وما جاءوا به من معجزات وكتب، وفي الغيبيات أي ما يتعلق بالملائكة والجن والروح والآخرة والقدر. وهذه القضايا العقدية تنهض على قواعد بيانية وبرهانية لا تدع مجالا لتسرب الشك إليها، وثبوتها بأدلة قطعية الدلالة والثبوت يجعلها حقيقة يقينية ليست « مجموعة من التصورات ذات طبيعة نظرية محضة، منفكة عن الحياة العملية للفرد والمجتمع»[4].

وهذه المعرفة العملية ذات التأثير في الفعل الإنساني هي المعلم القوي الموضح لارتباطها بالفكر المقاصدي واستمداده منها العمل في البحث عن المصلحة الشرعية.

ومناسبة العقيدة الإسلامية للإنسان وصلاحيتها له تبرز في مجموع مقاصد الفعل الإلهي، ومنها مقاصد خلقه لكل شيء التي تدل عليها كلمة الحق في قوله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ﴿٣٨﴾

---

١- التعريفات، للجرجاني، باب العين.

٢- سورة البقرة، الآية: ٢٨٤.

٣- سورة البقرة، الآية: ١٧٧.

٤- العقيدة والسياسة، للؤي صافي، ص٥٥.

﴿مَا خَلَقْنَٰهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾[1]، و هو الذي يفسره ابن القيم بأنه « الحكم والغايات المحمودة التي لأجلها خلق ذلك كله وهو أنواع كثيرة:

- منها أن يعرف الله تعالى بأسمائه وصفاته وأفعاله وآياته.

- ومنها أن يحب ويعبد ويشكر ويذكر ويطاع.

- ومنها أن يأمر وينهى ويشرع الشرائع.

- ومنها أن يدبر الأمر ويبرم القضاء ويتصرف في المملكة بأنواع التصرفات.

- ومنها أن يثيب ويعاقب فيجازي المحسن بإحسانه والمسيء بإساءته، فيوجد أثر عدله وفضله موجودا مشهودا فيحمد على ذلك ويشكر.

- ومنها أن يعلم خلقه أنه لا إله غيره ولا رب سواه.

- ومنها أن يصدق الصادق فيكرمه ويكذب الكاذب فيهينه.

- ومنها ظهور آثار أسمائه وصفاته على تنوعها وكثرتها في الوجود الذهني والخارجي فيعلم عباده ذلك علما مطابقا لما في الواقع.

- ومنها شهادة مخلوقاته كلها بأنه وحده ربها وفاطرها ومليكها وأنه وحده إلهها ومعبودها.

- ومنها ظهور أثر كماله المقدس، فإن الخلق والصنع لازم كماله، فإنه حي قدير ومن كان كذلك لم يكن إلا فاعلا مختارا.

- ومنها أن يظهر أثر حكمته في المخلوقات بوضع كل منها في موضعه الذي يليق به ومحبته على الوجه الذي تشهد العقول والفطر بحسنه فتشهد حكمته الباهرة.

- ومنها أنه سبحانه يحب أن يجود وينعم ويعفو ويغفر ويسامح ولا بد من لوازم ذلك خلقا وشرعا.

---

١- سورة الدخان، الآية: ٣٨ و٣٩.

- ومنها أنه يحب أن يثنى عليه ويمدح ويمجد ويسبح ويعظم.
- ومنها كثرة شواهد ربوبيته ووحدانيته وإلهيته.

إلى غير ذلك من الحكم التي تضمنها الخلق، فخلق مخلوقاته بسبب الحق، ولأجل الحق، وخلقها ملتبس بالحق، وهو في نفسه حق. فمصدره حق وغايته حق وهو يتضمن للحق»[١].

وتبصر مقاصد الخلق الإلهي وحكمه، يعين على النظر في مقاصد التوحيد ومعرفة علة الإقرار به، فالتوحيد هو أصل العقيدة الإسلامية منذ أن انعقدت بين السماء والإنسان أسباب الهداية والإرشاد، فالألوهية والعمل الصالح والحساب والجزاء هي أصول الدين الواحد.

ومن مقتضيات المعرفة بلا إله إلا الله والإقرار بها باللسان الوفاء بها، وهي الأعمال « فلو لم يدعهم إلى عمل الأركان وقدموا عليه يوم القيامة ما كان لهم محل» [٢]. فلا يكفي العلم بلا إله إلا الله ولا النطق بها، بل لابد من العمل بما تتضمنه من وحدة في التصور ووحدة في الغاية ووحدة في الوسيلة التي يبتغى بها وجه الله المعبود. والعمل كما أنه محول للتصورات العقدية إلى حركة والتزام بما تقتضيه من البراءة من الشرك والإخلاص في القول والعمل، يمثل أيضا الرقابة الاجتماعية للحفاظ على مقصد التدين « فهل يعرف العباد بعضهم من بعض ما في ضمائرهم لله تعالى إلا بما يظهر على ألسنتهم من نشر آلائه وكرمه ومننه وأفضاله على عباده، وبما يظهر على أخلاقهم من الإخلاص والتخليط، والصفاء والكدورة، وعلى أعمالهم من الوفاء والتضييع، والأمانة والخيانة، والإقبال والإدبار، والتوجه والإعراض، والقرب والبعد، والانكماش في الجد والتراخي والكسل. وقد قال عز وجل ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ مِنكُمْ وَٱلصَّٰبِرِينَ﴾[٣]،

---

١- شفاء العليل، ص١٩٨.

٢- إثبات العلل، ص٨٢-٨٣.

٣- سورة محمد، الآية: ٣١.

أي نستخرج ضمائركم من يجاهد نفسه في ذاتي، ومن يصبر على تجرع مرارات رد الشهوات من أجلي»[١].

ومقتضى العمل بكلمة التوحيد هو المقصد العام من إرسال الرسل وإنزال الكتب « ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به السماوات والأرض. فإذا ظهرت أمارات الحق، وقامت أدلة العقل، وأسفر صبحه بأي طريق كان، فثم شرع الله ودينه ورضاه وأمره» [٢].

إن المقصد الأصلي في العبادات هو «التوجه إلى الواحد المعبود وإفراده بالقصد إليه على كل حال، ويتبع ذلك قصد التعبد لنيل الدرجات في الآخرة أو ليكون من أولياء الله تعالى، وما أشبه ذلك، فإن هذه التوابع مؤكدة للمقصود الأول وباعثة عليه ومقتضية للدوام فيه سرا وجهرا»[٣].

ومنافع العبادة في حياة المكلفين عديدة جزئية وعامة، يمكن الإشارة إليها فيما يلي:

١- تحرير الإنسان من عبودية المخلوقات، وتحقيق الإرادة النقدية الآمرة بالمعروف والناهية عن المنكر، وترسيخ الانسجام مع الفطرة الإنسانية. وهذا ما ينتج عنه الصفاء المعرفي الذي يتأسس عليه مبدأ الحرية الإنسانية في صياغة الحياة الطيبة التي هي جوهر المقصد العام لاتباع منهج العقيدة الإسلامية، الحرية التي منطلقها قاعدة التوحيد، ووسطها العلم والمعرفة والفكر، ومنتهاها الإصلاح في الأرض وإيقاف الإفساد فيها.

٢- تمكين الإنسان من نظام تعبدي شامل يجمع بين أمر الدنيا وأمر الآخرة، أمر الجسد والروح الذي عليه تتأسس حضارة إنسانية وسطية متوازنة لا تترك ثقوبا يتسرب منها النظر المنشطر الفاصل بين كل ما هو

---

١- إثبات العلل، ص٨٤.

٢- إعلام الموقعين، لابن القيم، ٤/ ٣٧٣.

٣- الموافقات، ٣/ ٣٩٨.

مادي وروحي، حضارة تتبنى الإنسان الذي يدب على الأرض بقدميه وقلبه متعلق بالإيمان بالله تعالى، وأية حضارة إنسانية خالية من ذلك النظام التعبدي مآلها الانقطاع والاندثار لدابر منشئيها، قال تعالى: ﴿ فَلَمَّا نَسُوا۟ مَا ذُكِّرُوا۟ بِهِۦ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَٰبَ كُلِّ شَىْءٍ حَتَّىٰٓ إِذَا فَرِحُوا۟ بِمَآ أُوتُوٓا۟ أَخَذْنَٰهُم بَغْتَةً فَإِذَا هُم مُّبْلِسُونَ ﴿٤٤﴾ فَقُطِعَ دَابِرُ ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ ۚ وَٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾[1].

وهذان المقصدان يظهران أن العقيدة الإسلامية منهج رباني متكامل، يحتاج إليه الإنسان ويدفعه إلى النظر والتدبر فيما يحقق مصالحه الدنيوية والأخروية على هدى من الإيمان والفكر المجرد والبراهين العقلية المحضة، إذ بفضل النظام التعبدي المتماسك الأجزاء الرابط بعلم وعمل بين الله تعالى والإنسان في كل الجوانب الحياتية،استنادا إلى قوله تعالى: ﴿ قُلْ إِنَّ صَلَاتِى وَنُسُكِى وَمَحْيَاىَ وَمَمَاتِى لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٦٢﴾ لَا شَرِيكَ لَهُۥ ۖ وَبِذَٰلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴿١٦٣﴾ قُلْ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْغِى رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَىْءٍ ۚ وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا ۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۚ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُم مَّرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴾[2]، عري الإيمان والإخلاص والتوحيد من كل تصور مثالي منبت الصلة بمقاصد المكلف، ومن كل تصور مادي لا يرى في المعتقدات وإن انبنت على براهين يقبلها العقل الصريح، إلا كونها ناتجة عن الواقع الاجتماعي الذي وجدت فيه. فهذه التعرية كانت مفتاحا للعقل ليهدى إلى تقبل المبادئ التي قامت عليها العقيدة الإسلامية وتفهمها، وذلك عبر منهج علمي دقيق لا يخضع لسلطان عصبية طاغية أو لرغبة في تقليد جامد أو لاتباع هوى مضل.

وإذا كان مصدر العقيدة الإسلامية هو الكتاب الكريم والسنة النبوية الشريفة، فإنها تتصف بما يتصف به الكتاب وهو الدوام والصلوحية لكل

---

١- سورة الأنعام، الآيات: ٤٤-٤٥.

٢- سورة الأنعام، الآيات: ١٦٢-١٦٤.

زمان ومكان، بحيث لا يمكن لأحد أن يضيف معتقدا أو ينقصه تأويلا أو تفسيرا، ومن هنا يتأسس الفرق بين العقيدة وبين التفكر فيها ودراسة قضاياها، نحو ما هو حاصل في علم الكلام الذي هو عبارة عن مجموعة من المفاهيم والتصورات المستنبطة عبر اجتهاد تأويلي نتج في سياق معرفي همه إثبات العقيدة والرد على مناقضيها، فرضته أوضاع سياسية في مرحلة من تاريخ المسلمين.

إن مبدأ التوحيد، من عهد آدم عليه السلام إلى نبينا عليه الصلاة والسلام، يعالج علل الانحرافات وأمراض القلوب والعقول، قال تعالى: ﴿ كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۚ وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۖ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ مِنَ ٱلْحَقِّ بِإِذْنِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾[١]. فكان من أسباب بعثة الأنبياء اختلاف الناس عما كانوا عليه من الدين الصحيح، قال تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ ٱلنَّاسُ إِلَّآ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَٱخْتَلَفُوا۟ ۚ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَقُضِىَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴾[٢].

ووحدة الأمة لا يتحقق استواء أركانها واكتمال أجزائها إلا على مبدأ التوحيد، من حيث إنه سنة إلهية تنتصب إزاء الانحرافات الشركية التي تتبدل وتتنوع تبعا للظروف والأحوال. وهكذا كان الشرك الجاهلي اعتقادا في الأحبار والرهبان، وكان اعتقادا في المادة والطبيعة والنظر الفلسفي.

وبعد أن بعث الله خاتم النبيئين، فدعا الناس إلى التوحيد واتباع ملة إبراهيم، جاهد في الله حق جهاده حتى توطدت عقيدة التوحيد، وكملت دعائمها، واستمرت قرونا تنشر خيرها، إلى أن فشت علل التدين وعلل السياسة في القرون المتأخرة، ونبتت تحديات شركية جديدة أدت إلى

---

١- سورة البقرة، الآية:٢١٣.

٢- سورة يونس، الآية: ١٩.

ضعف فقه التوحيد، وأظهرت أن العلم والعمل في اعتقاد التوحيد متلازمان انحطاطا ورقيا، تقادما وتجديدا. ووقعت البشرية كلها في أنماط شركية تأخذ لبوس العقلانية وزخرف التطور العلمي والمعرفي، تفرض على أهل التوحيد فقها متجددا له يكون بحق أصلا للاجتهاد المنبني على اعتبار المصالح ونظم الاجتماع وقوانين الشورى، والمتعلق بمشمولات الحياة وتقلباتها ودور الإنسان فيها مبدأ وقيمة وغاية، أصلا يجعل الاجتهادات في مواجهة الابتلاءات حسب الظروف مستندة إلى سند متين من الدين، وخارجة من الاستدلالات النظرية الجامدة إلى استدلالات تكاملية تتصف بالعلمية والعملية وتنظر إلى الغايات النفعية التي يحققها الفهم الصحيح للعقيدة والتنزيل الدقيق لمقتضياتها. فالتوليد المقاصدي ينبع من كون العقيدة ضرورة للإنسان وأنها ضامنة لسعادته وحريته الحقة، ومهيئة للتناسب بين عمل الإنسان ونظام العالم، وباعثة للروح في العلم واستخداماته، فهي تجمع بين مصالح الحياة الاجتماعية والحياة الفردية، وتقف أمام الطاغوت والاستبداد والجهل والقسوة، لتحل محلها النظام الاستخلافي المؤسسي القائم على الحقوق وكرامة الإنسان. فالإنسانية، بعملها طبقا لمقاصد العقيدة ،تسير بشكل تزامني نحو الحياة الطيبة والحرية من الاستعباد للمخلوقات الناطقة والصامتة، الأشياء والنظريات.

والعقيدة مركوزة في الفطرة الإنسانية لا تضعف أو تتلاشى أمام ابتلاءات التاريخ، بل تقف سدا منيعا وجدارا واقيا في وجه التيه والضلال والصنمية والعدمية، لتفتح آفاقا وأبوابا للبحث عن المصالح والتطبيق المقاصدي.

## المطلب الثاني: الفطرة والنظر المقاصدي.

يستخلص من المطلب السابق أن الفكر المقاصدي بناء عقلي ينمو من مجموع المبادئ التي تمثل كلية العقيدة الإسلامية والمستقرة في فطرة الإنسان «بصفته إنسانا، أي مطلق الإنسان الذي يملك جملة من العقل وقدرة على اكتساب المعرفة، واستعدادا للمدنية، ومرونة على الطاعة إلى جانب ماله من حواس يدرك بها المرئيات والمسموعات والمتصورات وحب في الاستطلاع يهديه إلى بعض المعرفة وبعض السلوك. كل ذلك ليقوم بأفعال خاصة به كإنسان تميزه عن غيره من الحيوانات منها العادة والعبادة»[1].

وعلى هذا الأساس شكل ارتباط الفكر المقاصدي بالفطرة قضية معرفية تبرز فيها الفطرة قانونا ضابطا للعلوم الضرورية للإنسان، التي تضمن له توازنه واستقامته في معرفة الأشياء عن طريق التلقين والحس والتجربة والحدس والاستنباط، وكونها ضابطا ينبني على اعتبارها هيئة خلقية أصلية وقوة روحية انطوت عليها نفس الإنسان، تعمل على توجيهه إلى سبيل جلب المنافع والمصالح التي يتوقف عليها تكوين مدنيته باعتباره إنسانا مدنيا بالطبع، تظهر عليه نتيجة إعمال حكمة العقل في انتظام الأفعال وبعدها عن المفاسد والمضار.

وأصل ارتباط الفكر المقاصدي بالفطرة يتحدد في وصف الدين الحنيف بالفطرة، قال تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾[2]. والحديث الذي رواه أبو هريرة قال: قال النبي ﷺ: « كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه، كمثل البهيمة تُنتج البهيمة هل ترى فيها من جدعاء»[3]. قال الزمخشري في

---

١- مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها ، لعلال الفاسي ، ص٦٦.

٢- سورة الروم، الآية: ٣٠.

٣- سبق تخريجه في ص١٤.

تفسير كلمة الفطرة في الآية إنها «الخلقة، ألا ترى إلى قوله- لا تبديل لخلق اللّه – والمعنى: أنه خلقهم قابلين للتوحيد ودين الإسلام غير نائين عنه ولا منكرين له لكونه مجاوبا للعقل مساوقا للنظر الصحيح حتى لو تركوا لما اختاروا عليه دينا آخر ومن غوي منهم فبإغواء شياطين الإنس والجن» [١].

وقد فسرت الفطرة بمعاني متنوعة لا تضاد بينها لأنها تؤدي إلى بعضها البعض، منها الإسلام أو العهد أو العلم أو الخلقة..

فالفطرة إرادة داخلية من نفس الإنسان تشعر بالخالق ومحبته وتعظيمه والخضوع له والإخلاص له والإنابة إليه. ولا تتوقف على أسباب خارجية .

وقد بنى الطاهر بن عاشور تعريفه للفطرة على كونها قوة تسمى عقلا ، فقال إنها «الخلقة، أي النظام الذي أوجده الله في كل مخلوق، ففطرة الإنسان هي ما فطر، أي خلق، عليه الإنسان ظاهرا وباطنا أي جسدا وعقلا»[٢].

و بنى علال الفاسي مراده منها على كونها الأوصاف التي تعطي قيمة للعقل الإنساني، فهي « وإن كانت في اللغة مشتقة من فطر البعير عن نابه إذا انشق، فإن استعمالها الإسلامي في معنى المروءة التي وضعها الله صفة للإنسان منذ أصبح إنسانا أي منذ تحمل المسؤولية وإدراك الحرية» [٣]، وتتمثل تلك الصفة في خصائص الأفعال الإنسانية المقصودة من الإنسان بصفته إنسانا من النظر العقلي والتدبر الفكري الذي هو مصدر العقائد الحقة والأعمال الصالحة، ومن قابلية لاكتساب المعارف الحية وإرادة متيقظه للتعبد سالمة من الانحرافات والعادات الفاسدة والأعمال الباطلة، ومن قدرة مساعدة على الإنجاز الحضاري الأقوم، المشخص لمعاني الاستخلاف في الأرض.

---

١- الكشاف ، ٣/٢٢٢.

٢- مقاصد الشريعة ، ص٥٧.

٣- مقاصد الشريعة ومكارمها ، ص٥.

وهذه الخصائص منطلقها حكمة العقل المتمثلة في القوة النفسية الأصيلة المحركة للازدياد في كسب المعارف وتنميتها والاستعداد المتجدد للتمدن والتحضر، والقدرة على فهم السنن التاريخية والأسباب المادية الضامنة للضروريات والحاجيات التي يتوقف عليها الاجتماع الإنساني.

وبهذا يتضح أن تعريف علال الفاسي منسجم لا تنفصل فيه الصفة النفسية الروحية للفطرة عن الإمكانات الفعلية الصالحة لإقامة نظام البشر بالقسط تبعا للتحولات التاريخية وتطورها، فالمتأمل في كلام الفاسي يجد أنه وحدة متناسقة لا تتأرجح بين معنيين مستقلين.

و لم يخرج تعريف الطاهر بن عاشور وعلال الفاسي عن الأساس المعرفي الذي مفاده أن الإسلام دين الفطرة، وأنها هيئة في النفس معدة ومهيأة لمعرفة الله تعالى وشريعته. ومعنى أن الإسلام دين الفطرة « أنه فطرة عقلية لأن الإسلام عقائد وتشريعات وكلها أمور عقلية أو جارية على وفق ما يدركه العقل ويشهد به» [1]، فهو الدين « المتفق مع ما جبل عليه الإنسان بصفته إنسانا، من جملة العقل والاستعداد للحضارة والقدرة على اكتساب المعرفة والمرونة على الطاعة، والذي يساعده على تنمية معارفه وسد حاجته فيما يخص العادات والعبادات» [2]. وهذا ما يفيد أنه « دين الحضارة الحق التي نشدتها الفطرة الإنسانية والتي امتدت لبعض مظاهرها وكانت بحاجة إلى تربية وتعلم لاستكمالها في أبهى صورها ولاكتشاف معالمها ونواميسها في الكون وفي الإنسان» [3].

إن الفطرة تحفظ الإسلام بصفتها أصلا لا يندرج فيه إلا الحقيقي والاعتباري من حركة العقل الإنساني البعيدة كليا عن الأوهام والتخيلات، «لأنها ليست مما فطر عليها العقل ولكنها مما عرض للفطرة عروضا كثيرا

---

١- مقاصد الشريعة ، ص٥٧.

٢- نفسه، ص٦٦.

٣- مقاصد الشريعة ومكارمها ، ص٦٦.

حتى لازمت أصحاب الفطرة في غالب الأحوال فاشتبهت بالفطريات وإنما كان عروضها للفطرة بسوء استعمال العقل وسوء فهم الأسباب» [1].وقد شرع هذا الأصل بحيث يكفل سنة التكليف تعقلا وإنفاذا فأي تعطيل بجانب قانون الفطرة يستلزم التنافي في وحدة الخلق والتناقض بين السنن الإلهية وهو محال، إذ لما « أراد الله بحكمته أن يكون الإسلام آخر الأديان التي خاطب الله بها عباده، تعين أن يكون أصله الذي ينبني عليه وصفا مشتركا بين سائر البشر ومستقرا في نفوسهم ومرتاضة عليه العقول السليمة منهم، ألا وهو وصف الفطرة، حتى تكون أحكام الشريعة مقبولة عند أهل الآراء الراجحة من الناس الذين يستطيعون فهم مغزاها فيتقبلوا ما يأتيهم منها بنفوس مطمئنة» [2].

والإسلام يحض على حفظ الفطرة وتقويمها وعلى « إعمالها وإحياء ما اندرس منها أو اختلط بها، فالزواج والإرضاع من الفطرة وشواهده ظاهرة في الخلقة، والتعاوض وآداب المعاشرة من الفطرة لأنهما اقتضاهما التعاون على البقاء، وحفظ الأنفس والأنساب من الفطرة، وأنواع المعارف الصالحة من الفطرة لأنها نشأت عن تلاقح العقول وتفاوضها، والمخترعات من الفطرة لأنها متولدة عن التفكير، وفي الفطرة حب ظهور ما تولد عن الخلقة» [3]. وإطلاقا فإن ما جاء به الإسلام يعمل على حفظ الفطرة وتأييد قانونها العام .

إن قانون الفطرة لا يمكن أن يزول من عقل الإنسان، فبوجوده أخذ العقل قيمته بصفته مصدرا للمعرفة، وبه اتصفت الشريعة الإسلامية بالتوسط، «فإذا نظرت في كلية شرعية فتأملها تجدها حاملة على التوسط، فإن رأيت ميلا إلى جهة طرف من الأطراف، فذلك في مقابلة واقع أو متوقع في الطرف

---

١- مقاصد الشريعة ، ص٥٩.

٢- مقاصد الشريعة، ص٨٨.

٣- نفسه ، ص٥٩.

الآخر، فطرف التشديد- وعامة ما يكون في التخويف والترهيب والزجر- يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الانحلال في الدين. وطرف التخفيف – وعامة ما يكون في الترجية والترغيب والترخيص- يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الحرج في التشديد. فإذا لم يكن هذا ولا ذاك رأيت التوسط لائحا، ومسلك الاعتدال واضحا، وهو الأصل الذي يرجع إليه والمعقل الذي يلجأ إليه» [1]. ولذا كان التكامل بين حفظ الإسلام للفطرة وحفظها له هو الأساس المعرفي الثابت للنظر المقاصدي باعتباره فعلا عقليا ومنطقيا يقوم على التفقه العميق لطبيعة مقومات الفطرة الإنسانية، ويعمل على بيان أن الشريعة الإسلامية وضعت للمحافظة على الضروريات الخمس: الدين والنفس والنسل والمال والعقل، ومتمماتها ومكملاتها من المقاصد التابعة حاجية وتحسينية، وأرشدت إلى سبل تدبر كيفية تنزيلها في حياة المكلفين.

وبناء النظر المقاصدي على مقتضيات الفطرة يعني العمل بمقتضى أن «الأصول الفطرية هي التي خلق الله عليها الإنسان المخلوق لعمران العالم، وهي إذن الصالحة لانتظام هذا العالم على أكمل وجه، وهي إذن ما يحتوي عليه الإسلام الذي أراده الله لإصلاح العالم بعد اختلاله» [2]. فليس في الإسلام تكليف اعتقادي أو عملي يتنافى مع الفطرة، والتي هي بمثابة « الجامعة العامة للبشر مشتقة من الوصف العظيم المشترك بينهم وهو وصف الفطرة، لأن شعوب البشر، وهم مختلفون في الأخلاق والعوائد والمشارب والتعاليم، لا يمكن جمعهم جمعا عمليا غير وهمي في جامعة واحدة ما لم يكن عمودها وقاعدتها شيئا مرتكزا في سائر النفوس، وقدرا مشتركا بينهم لا يتخلف ولا يختلف، فذلك ضمان لانتفاء الغواية عن أتباعه – دين الإسلام – وأمته بحيث لو انحرفوا عنه انحرافا قليلا لا يلبثون أن يراجعوه ويهتدوا إلى إقامته » [3].

---

١- الموافقات ، ٢/١٦٧.

٢- مقاصد الشريعة ، ص٥٨.

٣- أصول النظام الاجتماعي للطاهر ابن عاشور ، ص٢٠.

والنظر المقاصدي المبني على الفطرة يسايرها ويجعلها رائدته وعاصمته في إجراء الأحكام، بمنزلة إبرة المغناطيس لربان السفينة « فإن كل فعل يحب العقلاء أن يتلبس به الناس وأن يتعاملوا به فهو من الفطرة، وكل فعل يكرهون أن يقابلوا به ويشمئزون من مشاهدته وانتشاره فهو انحراف من الفطرة. هذا إذا خلي العاقل وعقله، منزها عن عوارض أميال الشهوات والأهواء. فإن أحد مال بشهوة أو تضليل إلى أن يفعل مالا يعمد الناس فعله فذلك انحراف عارض للعقول وليس من المعروف في شيء» [1]. ولما يكون المقصود الشرعي موافقا للفطرة « فإنه يقوم باستثمارها لإخراج الإنسان من التعرف الداخلي على تبعيته للخالق إلى التحلي السلوكي بآدابها، فيكون محفوظا من الآفات التي تتطرق إلى القواعد السلوكية التي لا تستند إلى هذا الأصل» [2]. فإذا كان في الفطرة الإقرار بالكمال المطلق الذي لا نقص فيه للخالق سبحانه، فإن تأسيس المقصد الشرعي عليها سيتضمن آثارا ملموسة لمصالح «التوحيد وإخلاص القصد والحب لله وحده، وعبادته وحده بما يحب أن يعبد به، والأمر بالمعروف الذي تحبه القلوب والنهي عن المنكر الذي تبغضه وتنفر منه، وتحليل الطيبات النافعة وتحريم الخبائث الضارة» [3].

والجانب العملي في النظر المقاصدي مع علاقته بالفطرة يبرز في الترجيح بين مقتضياتها إذا لم يمكن الجمع بينها في العمل، ويكون الترجيح بميزان القرب أو البعد من الاستقامة على الفطرة، فإذا تعارض فعلان أو خاطران مما تقتضيه الفطرة وجب اختيار أعرقهما في المعنى الفطري أو أدومهما، أو أشيعهما في الناس، أو أليقهما بالإشاعة في البشر، على أنه إذا أمكن رعي أحد الفعلين في بعض الأزمان أو بعض الأمكنة أو لبعض الأمم ما دام لمقتضيه مساس بحاجة الناس الملحة، « وجب رعيه، فإذا ضعفت الحاجة

---

١- نفسه ، ص٢٢.

٢- تجديد المنهج في تقويم التراث ، لطه عبد الرحمن ، ص١٠٠.

٣- شفاء العليل ، ص٣٠٣.

إليه رجع إلى غيره، وهذا أدق مقام يقوم فيه الناظر في تشريع الإسلام. مثال ذلك أن في الفطرة التقذر من أكل لحم الميتة، فحرم لحم الميتة في الشريعة، وأن في الفطرة دفع ألم الجوع فإذا لم يجد الجائع إلا لحم الميتة، أساغت له الشريعة أكله والتزود منه، فإن استغنى عنه طرحه، وذلك ترجيح لأحد الاعتبارين الفطريين ترجيحا موقتا» [1].

إن الصبغة الفطرية في النظر المقاصدي توصله بقبول الحق والانقياد له والطمأنينة به والسكون إليه ومحبته، لأنه يستحيل في العادة أن يطمئن النظر العقلي – مهما هيمن – ويسكن إلى الكذب والافتراء والباطل. والصبغة الفطرية للمقصود الشرعي لها أبعاد شرعية مرتبطة بوضع الشريعة للتكليف بمقتضاها، «فإن ما في فطرة الإنسان من الأوصاف يتبعها – بلابد– أفعال اكتسابية »[2]. فهل يصح أن يتعلق بتلك الأوصاف الفطرية الثواب والعقاب أم لا يصح؟ سؤال يظهر أن بناء النظر المقاصدي على الفطرة ليس فقط بناء معرفيا يكشف أن الإسلام يطابق حاجة البشر إلى التدين الحق، ويضمن مصالح الإنسان كإنسان. وإنما أيضا في كونه متعلقا في التكليف، من حيث إن « الأوصاف التي طبع عليها الإنسان، كالشهوة إلى الطعام والشراب لا يطلب برفعها ولا بإزالة ما غرز في الجبلة منها، فإنه من تكليف ما لا يطاق. كما لا يطلب بتحسين ما قبح من خلقة جسمه، ولا تكميل ما نقص منها، فإن ذلك غير مقدور للإنسان. ومثل هذا لايقصد الشارع طلبا له ولا نهيا عنه. ولكن يطلب قهر النفس عن الجنوح إلى ما لا يحل إرسالها بمقدار الاعتدال فيما يحل» [3].

والحاصل أن النظر المقاصدي في علاقته مع الفطرة يؤسس على أن الشارع لم يقصد إلى التكليف بالشاق والإعنات به، و«أن الشريعة جارية في التكليف بمقتضاها على الطريق الوسط الأعدل الآخذ من الطرفين بقسط

---

١– أصول النظام الاجتماعي، ص٢٢.

٢– الموافقات، ٢/ ١١٠.

٣– الموافقات، ١٠٨/٢.

لا ميل فيه، الداخل تحت كسب العبد من غير مشقة عليه ولا انحلال، بل هو تكليف جار على موازنة تقتضي في جميع المكلفين غاية الاعتدال كتكاليف الصلاة والصيام والحج والجهاد والزكاة وغير ذلك مما شرع ابتداء على غير سبب ظاهر اقتضى ذلك،أو لسبب يرجع إلى عدم العلم بطريق العمل»[١].

إن الفطرة قانون إلهي تأصل في الإنسان لما كان في عالم الغيب وتفصل خلقا عمليا في الحياة الإنسانية متفاعلا مع الحركة التاريخية وتطورها، والحكمة فيه هي الرجوع إلى الأصل والجبلة الأولى حتى لا يتيه الإنسان في مراحل التطور التاريخي وترقي المعرفة الإنسانية فيغيب عنه الرشد الحضاري الذي يمنعه من الفجور والإفساد ؛ وبهذا شكل قانون الفطرة أساسا للاستخلاف في الأرض.

---

١- الموافقات، ٢/١٦٣.

## المطلب الثالث: الاستخلاف والفعل المقاصدي.

العقيدة تأكيد على أن الفطرة وما تأصل في النفس الإنسانية هو الدين القيم، دين الإسلام المهيمن على حياة الإنسان، والفطرة تأكيد على أن الاستخلاف أمر تكويني منسجم مع القصد الإلهي من خلق الإنسان. وكونه أمرا تكوينيا مرتبطا بتقدير البارئ المصور وإحاطته بكل شيء علما، يجعله من جهة أولى قاعدة معرفية تكشف الغايات الواضحة لدور الدين في حركة التاريخ والمسيرة الاجتماعية للإنسان. ومن جهة ثانية نظام مقصد عام للتشريع الإسلامي تندرج ضمنه مقتضيات الفعل المقاصدي لدى المكلفين في التعبد والتعمير والإصلاح.

ومستقرئ معاني الاستخلاف الواردة في النص القرآني الكريم يتبين له بوضوح أن الاستخلاف من صميم مقاصد التشريع العامة، وذلك سواء أكان معناه: هو التتابع الزمني والوراثة والإحلال محل قوم آخرين، يخلف قوم بعضهم قرنا بعد قرن أو جيلا بعد جيل، كما هو متضمن في قوله تعالى: ﴿وَٱذۡكُرُوٓاْ إِذۡ جَعَلَكُمۡ خُلَفَآءَ مِنۢ بَعۡدِ قَوۡمِ نُوحٖ وَزَادَكُمۡ فِي ٱلۡخَلۡقِ بَصۜۡطَةٗۖ فَٱذۡكُرُوٓاْ ءَالَآءَ ٱللَّهِ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ﴾ [1]، وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي جَعَلَكُمۡ خَلَٰٓئِفَ ٱلۡأَرۡضِ وَرَفَعَ بَعۡضَكُمۡ فَوۡقَ بَعۡضٖ دَرَجَٰتٖ لِّيَبۡلُوَكُمۡ فِي مَآ ءَاتَىٰكُمۡۗ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ ٱلۡعِقَابِ وَإِنَّهُۥ لَغَفُورٞ رَّحِيمُۢ﴾ [2]، وقوله: ﴿ثُمَّ جَعَلۡنَٰكُمۡ خَلَٰٓئِفَ فِي ٱلۡأَرۡضِ مِنۢ بَعۡدِهِمۡ لِنَنظُرَ كَيۡفَ تَعۡمَلُونَ﴾ [3]... أم كان بمعنى الملك والتسلط والوكالة والنيابة أي يخلف الله تعالى في الحكم بين الخلق بالعدل والحق. كما هو متضمن في قوله تعالى: ﴿وَإِذۡ قَالَ رَبُّكَ لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٞ فِي ٱلۡأَرۡضِ خَلِيفَةٗۖ قَالُوٓاْ أَتَجۡعَلُ فِيهَا مَن يُفۡسِدُ فِيهَا وَيَسۡفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحۡنُ نُسَبِّحُ بِحَمۡدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَۖ قَالَ إِنِّيٓ أَعۡلَمُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾ [4]، وقوله

---

١- سورة الأعراف، الآية: ٦٩.

٢- سورة الأنعام، الآية: ١٦٥.

٣- سورة يونس، الآية: ١٤.

٤- سورة البقرة، الآية: ٣٠.

تعالى: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌۢ بِمَا نَسُوا۟ يَوْمَ ٱلْحِسَابِ﴾ [1] وغيرها.

فمجموع هذه الآيات يوضح مفهوم الاستخلاف وهو أن الله سبحانه وتعالى « أناب الجماعة البشرية في الحكم وقيادة الكون وإعماره اجتماعيا وطبيعيا وعلى هذا الأساس تقوم نظرية حكم الناس لأنفسهم وشرعية ممارسة الجماعة البشرية حكم نفسها بوصفها خليفة» [2]. والإنابة هنا لا تخل بصفات الكمال لله تعالى لتنزهه سبحانه عن الانتفاع أو الضرر بأفعال العباد. وإذا كان بنو آدم خلفاء في الأرض بحكم الجعل الإلهي فكلفوا أجمعون برعاية الكون وتدبير أمر الإنسان والسير بالبشرية في الطريق المرسوم للخلافة الربانية، فإن أحقهم وصفا بمضمون الاستخلاف لفظا ومعنى الذين ينفذون أوامره بين الخلائق ويعملون بتبصر ورشاد على الحكم بشريعته، ولهذا استدل بقوله تعالى: ﴿إني جاعل في الأرض خليفة﴾ على «وجوب نصب الخليفة ليفصل بين الناس فيما اختلفوا فيه ويقطع تنازعهم وينتصر لمظلومهم من ظالمهم، ويقيم الحدود ويزجر عن تعاطي الفواحش، إلى غير ذلك من الأمور المهمة التي لا تمكن إقامتها إلا بالإمام وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب» [3]. واستدل به أيضا على أهمية الشورى في حياة الجماعة البشرية والمؤمنة منها بالخصوص، ففي معرض جواب الزمخشري عن الغرض من إخبار الله تعالى الملائكة بجعل خليفة في أرضه، قال:«ليسألوا ذلك السؤال ويجابوا بما أجيبوا به فيعرفوا حكمته في استخلافهم قبل كونهم، صيانة لهم عن اعتراض الشبهة في وقت استخلافهم، وقيل ليعلم عباده المشاورة في أمورهم قبل أن يقدموا عليها

---

١- سورة ص، الآية: ٢٦.

٢- خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء، لباقر الصدر، ص١٠.

٣- تفسير ابن كثير، ٦٩/١.

وعرضها على ثقاتهم ونصحائهم،وإن كان هو بعلمه وحكمته البالغة غنيا عن المشاورة»[١].

ومعاني الاستخلاف تبرز ثلاثة عناصر للمجتمع البشري وهي الإنسان، والطبيعة، والعلاقة المعنوية التي ترتبط، في نظام الاستخلاف، بينهما بوجهة نظر معينة نحو الحياة والكون، وهي ، بطبيعتها وعلاقاتها، تؤكد بأنه «لا سيد ولا مالك ولا إله للكون وللحياة إلا الله سبحانه وتعالى، وأن دور الإنسان في ممارسة حياته إنما هو دور الاستخلاف والاستئمان، وأن أي علاقة تنشأ بين الإنسان والطبيعة هي في جوهرها ليست علاقة مالك بمملوك وإنما هي علاقة أمين على أمانة استؤمن عليها»[٢]. وبهذا يكون مفهوم الاستخلاف مفهوما واسعا، يعني [٣]:

أولا: انتماء الجماعة البشرية إلى محور واحد وهو المستخلف أي الله سبحانه وتعالى.

ثانيا: إقامة العلاقات الاجتماعية على أساس العبودية المخلصة لله، وتحرير الإنسان من عبودية الأسماء التي تمثل ألوان الاستغلال والجهل والطاغوت.

ثالثا: تجسيد روح الأخوة العامة في كل العلاقات الاجتماعية بعد محو ألوان الاستغلال والتسلط.

رابعا: إن الخلافة استئمان، ولهذا عبر القرآن الكريم عنها بالأمانة في قوله تعالى: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾ [٤]. والأمانة تفترض المسؤولية والإحساس بالواجب. إذ بدون إدراك الكائن أنه مسؤول

١- الكشاف، ١/٢٧١.

٢- التفسير الموضوعي، ص١٠٧.

٣- خلافة الإنسان ، ص١١-١٢.

٤- سورة الأحزاب، الآية: ٧٢.

لايمكن أن ينهض بأعباء الأمانة ويختار لمارسة دور الخلافة.الأمانة تكليف، والتكليف مسؤولية تقتضي أمرين [1]:

الأول: الارتباط والتقيد، فالجماعة البشرية التي تتحمل مسؤوليات الخلافة على الأرض إنما تمارس هذا الدور بوصفها خليفة ، ولهذا فهي غير مخولة أن تحكم بهواها أو باجتهادها المنفصل عن توجيه الله سبحانه وتعالى، لأنه يتنافى مع طبيعة الاستخلاف، وإنما تحكم بالحق وتؤدي إلى الله تعالى أمانته بتطبيق أحكامه على عباده وبلاده.

الثاني: الإنسان كائن حر يمتلك سائر الحريات، حرية الكسب وجمع المال، وحرية الضرب في الأرض والتقلب فيها وحرية التعبير...إذ بدون الاختيار والحرية لا معنى للمسؤولية. ومن أجل ذلك كان بالإمكان أن يستنتج من جعل الله خليفة على الأرض أنه يجعل الكائن الحر المختار الذي بإمكانه أن يصلح في الأرض، وبإمكانه أن يفسد أيضا، وبإرادته واختياره يحدد ما يحققه من هذه الإمكانات، « إن التكليف على أساس من حرية الإرادة هو السبيل الوحيد إلى الترقي والاكتمال في منهج العبودية الذي هو روح الخلافة» [2].

وبالتكليف والحرية، كانت الأمانة « هي الوجه التقبلي للخلافة والخلافة هي الوجه الفاعل والعطائي للأمانة» [3]. ومعنى هذا الوجه الأخير،أي كون الاستخلاف مجال الفاعلية المسؤولة، والإنتاجية المتطورة والراقية نحو تحقيق مقصود الشارع في تحمل الأمانة، أن الاستخلاف حركة دائبة لا تتوقف، ملتزمة بتطبيق قيم الحق والعدل والخير والقوة ورفض الظلم والشر والطغيان، ومرتبطة بالفعل المقاصدي لدى المكلفين، الذي يجسد الغايات الشرعية التي تحرك التاريخ عبر طريق الاتصال المتين بين الإيمان

---

١- خلافة الإنسان، ص١٢-١٤.

٢- خلافة الإنسان بين الوحي والعقل ، لعبد المجد النجار ، ص٦٤.

٣- التفسير الموضوعي، ص١٠٩.

والعمل والإرادة والفكر.

والفعل المقاصدي هو الفعل الإنساني الصادر عن نية وقصد للتقرب إلى الله تعالى والإقرار بوحدانيته وربوبيته وعبوديته ثم تحقيق مهمة الوفاء بالعهد الإلهي والقيام بحق الأمانة الإلهية. والشرط اللازم والضروري في هذا القصد لإنجاح مهمة الاستخلاف يتمثل في أن يكون قصد المكلف موافقا لقصد الشارع في التشريع، وذلك لأن المكلف خلق لعبادة الله وهو راجع إلى العمل على وفق القصد في وضع الشريعة وأن «قصد الشارع المحافظة على الضروريات وما رجع إليها من الحاجيات والتحسينات وهو عين ما كلف به العبد، فلا بد أن يكون مطلوبا بالقصد إلى ذلك، وإلا لم يكن عاملا على المحافظة، لأن الأعمال بالنيات، وحقيقة ذلك أن يكون خليفة الله في إقامة هذه المصالح بحسب طاقته ومقدار وسعه، وأقل ذلك خلافته على نفسه ثم على أهله ثم على كل من تعلقت له به مصلحة»[١]. والخلافة المتكلم عنها هنا « عامة وخاصة حسبما فسرها الحديث حيث قال: «الأمير راع، والرجل راع على أهل بيته، والمرأة راعية على بيت زوجها وولده. فكلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته». وإنما أتى بأمثلة تبين أن الحكم كلي عام غير مختص فلا يتخلف عنه فرد من أفراد الولاية عامة كانت أو خاصة، فإذا كان كذلك فالمطلوب منه أن يكون قائما مقام من استخلفه يجري أحكامه ومقاصده مجاريها»[٢].

إن الاستخلاف وفاء عملي لقبول الأوامر والنواهي المشروط بالثواب والعقاب، وفعل مقاصدي ينظم كل حركة وسكون في حياة الناس، فعل متعدد المستويات والمنازل يبتدئ من إماطة الأذى عن الطريق إلى تحقيق أكمل الحضارة والعمارة وسياسة الناس بمقتضيات التوحيد والإخلاص. فمقصد وظيفة الاستخلاف «إعمار الأرض بالاقتداء بالباري سبحانه على قدر طاقة

---

١- الموافقات، ٢/٣٣١.

٢- نفسه ، ٢/٣٣٢.

البشر في السياسة باستعمال مكارم الشريعة، وهي الحكمة والقيام بالعدالة بين الناس والحلم والإحسان والفضل، والقصد منها أن تبلغ إلى جنة المأوى، ومن لا يصلح لخلافة الله تعالى ولا لعبادته ولا لعمارة أرضه فالبهيمة خير منه» [1].وبهذا المقصد يكون الاستخلاف فعلا مقاصديا ذا وظيفة شمولية، منهجها الوحي الإلهي ومحورها الفعل الإنساني في أضربه الثلاثة [2]. النفساني وهو الأفكار والعلوم وما ينسب إلى أفعال القلوب، والبدني وهو الحركات التي يفعلها الإنسان في بدنه كالمشي والقيام والقعود، والصناعي وهو ما يفعله الإنسان بمشاركة البدن والنفس كالحرف والصناعات. وظيفة تطمح أن «تضبط عملية هداية الإنسان وأن تنظمها منهجا واتجاها وغاية، وأن تحافظ بذلك على تفرده في الجماعة المهتدية، ولتكون رؤية هذا الإنسان ومعرفته ممكنة، وبالتالي فهي تطمح أن تجعل أسس تربيته وأهدافها متفقة مع تكريمه واستخلافه في الأرض. إنها ترى أن الإنسان في كل عصر وفي كل مكان من حيث تركيبه الجسدي وغرائزه وحاجاته العضوية هو هو لا يتغير، وإن نسيجه الفطري الأساسي المتمثل في آدم لم يتغير بيولوجيا مثل النحل أو النمل، بل تدخل في استجاباته مفاهيمه وعلاقاته والتزاماته، إن تصرفاته السلوكية مرتبطة بمفاهيمه التي تتكون لديه بناء على وجهة نظره في الحياة، وليست تصرفات بيولوجية، ولذلك ينبغي أن تكون شخصيته مهتدية نفسية وعقلية وسلوكا وحياة، لأنه في غياب الاهتداء تعمل غرائزه ونوازعه على المستوى البيولوجي الحيواني، وقد تسيطر على قياده فردا وجماعة وتقوده إلى المستوى غير الإنساني، والاهتداء ليس فكرة مجردة بل هو اعتقاد ينبثق عنه تشريع ينظم الحياة»[3].

والاهتداء الذي تتضمنه الرسالة السماوية يمثل المحتوى المعرفي الصالح

---

١- الذريعة إلى مكارم الشريعة ، للراغب الأصفهاني ، ص٩٠.

٢- نفسه ، ص٢٩٦.

٣- في النظرية السياسية من منظور إسلامي ، لسيف الدين عبد الفتاح ، ص٢٨٧.

والقطعي الدلالة الذي يحتوي على المقومات الحيوية القادرة على تغيير ما في النفس الإنسانية وإصلاحها من أجل تحقيق المقصد العام للشريعة الإسلامية الذي عبر عنه علال الفاسي بقوله: «عمارة الأرض وحفظ نظام التعايش فيها واستمرار صلاحها بصلاح المستخلفين فيها، وقيامهم بما كلفوا به من عدل واستقامة ومن صلاح في العقل وفي العمل وإصلاح في الأرض واستنباط لخيراتها وتدبير لمنافع الجميع»[1]. فمن مقتضيات الاستخلاف قيام المستخلفين بالإصلاح والإحياء والعمارة. ولا تتحقق تلك المقتضيات إلا بحفظ « نظام الأمة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه وهو نوع الإنسان. ويشمل صلاحه صلاح عقله وصلاح عمله وصلاح ما بين يديه من موجدات العالم الذي يعيش فيه »[2]. فليس المراد بالإصلاح مجرد إصلاح العقيدة وإنما الإصلاح الشامل الذي «دعا إليه الرسل وظلوا يعملون على تربية الناس عليه، عن طريق التذكير بالفطرة وما جبل عليه الإنسان بصفته إنسانا ذا عقل ولغة وتكليف، فلنسمع لموسى يقول لأخيه هارون ﴿ ٱخۡلُفۡنِي فِي قَوۡمِي وَأَصۡلِحۡ وَلَا تَتَّبِعۡ سَبِيلَ ٱلۡمُفۡسِدِينَ ﴾ [3]. وسبيل المفسدين هو الذي يقص علينا خبره من أعمال فرعون وملئه ﴿ إِنَّ فِرۡعَوۡنَ عَلَا فِي ٱلۡأَرۡضِ وَجَعَلَ أَهۡلَهَا شِيَعٗا يَسۡتَضۡعِفُ طَآئِفَةٗ مِّنۡهُمۡ يُذَبِّحُ أَبۡنَآءَهُمۡ وَيَسۡتَحۡيِۦ نِسَآءَهُمۡۚ إِنَّهُۥ كَانَ مِنَ ٱلۡمُفۡسِدِينَ ﴾ [4]» [5]. فصلاح الإنسان هو الأداة الرئيسية لتحقيق مفهوم الاستخلاف، وهو المقصد الأعظم للشريعة الإسلامية «فإنه لما كان هو المهيمن على هذا العالم كان من صلاحه صلاح العالم وأحواله، ولذلك نرى الإسلام عالج صلاح الإنسان بصلاح أفراده الذين هم أجزاء نوعه، وبصلاح مجموعه وهو النوع كله. فابتدأ الدعوة

---

١- مقاصد الشريعة ومكارمها ، ص٤١.

٢- مقاصد الشريعة ، ص٦٣.

٣- سورة الأعراف، الآية: ١٤٢.

٤- سورة القصص، الآية: ٣.

٥- مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها ، ص٤٢.

بإصلاح الاعتقاد الذي هو إصلاح مبدأ التفكير الإنساني الذي يسوقه إلى التفكير الحق في أحوال هذا العالم، ثم عالج الإنسان بتزكية نفسه وتصفية باطنه لأن الباطن محرك الإنسان إلى الأعمال الصالحة»[1].

إن المنهج الاستخلافي في شموله للفعل الإنساني فردا أو مجتمعا، صلة بالخالق أو تعاملا مع الكون، مرتبط « بالخيط الطويل العادل من طرفيه: العمل والإبداع و مجانبة الإفساد في الأرض، وتلقي القيم والتعاليم والشرائع عن الله والالتزام الكامل بها خلال ممارسة الجهد البشري في العالم. والعلاقة بين هذين الطرفين علاقة أساسية متبادلة، بحيث إن افتقاد أي منهما سيؤول إلى الأخرى والضياع في الدنيا والآخرة، ويقود إلى عملية استبدال للجماعة البشرية بغيرها ممن تقدر على الإمساك بالخيط من طرفيه، العمل والجهد والإبداع في مسالكه الصحيحة التي تجعل الإنسان يقف دائما بمواجهة خالقه كخليفة مفوض عنه لإعمار العالم. ﴿قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥ ۖ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾[2].»[3].

لقد جاءت الشريعة الإسلامية لتكون ميثاق الاستخلاف ومنهجه فأرست دعائم الإصلاح ووقف الإفساد، فكما تؤكد على العمل والجهد البشري لإعمار الأرض، فإنها تفضح عوامل تدمير المكتسبات التي يصنعها العمل الصالح بالصبر والدأب والمثابرة، وهي من موقفها هذا تسعى إلى «حماية منجزات الإنسان الحضارية، ووقف كل ما يعوق مسيرتها ونموها وملاحقة أية محاولة لإنزال الدمار بها من الداخل تحت أي شعار»[4]. إن الإصلاح ووقف الإفساد هما الشرطان الضروريان للقيام بأمانة الاستخلاف قياما لا ينصب على الجوانب المادية من الإنجاز البشري التي « يصطلح عليها

---

١- مقاصد الشريعة ، ص٦٤.

٢- سورة هود، الآية: ٦٠.

٣- التفسير الإسلامي للتاريخ ، لعماد الدين خليل ، ص١٩٣.

٤- نفسه ، ص١٩٥.

أحيانا باسم المدنية، تلك التي تواصل تصاعدها الدائم كما ونوعا، بغض النظر عن منحنيات الموقف الحضاري بمفهومه الإنساني الشامل، لأن القاعدة التي يتحرك عليها هذا التصاعد مادية صرفة تسعى إلى تجميع كافة المنجزات البشرية في هذه الدوائر وتسليمها للأمة الأنشط والأقوى لمواصلة تصعيدها»[1]، بل قياما شموليا ينصب على «المنجزات الفكرية الأخلاقية والروحية والنفسية بمفهومها الإنساني من أجل الصمود في المواقع التي بلغها الإنسان وهو يواصل طريقه لإعمار العالم»[2].

إن علاقة الاستخلاف بالفعل المقاصدي تكشف مدى ضخامة مسؤولية الفروض العينية والكفائية المتعلقة بالمكلفين في وقف الإفساد العقدي والأخلاقي المعرقل لدور الإنسان في العالم خليفة عن الله تعالى. وفي «وقفه بأسرع ما تستطيع وبأقصى ما تطيق، لئلا يتحول الفساد إلى فتنة عمياء لا ترحم أحدا ولا تبقي، وهي تدوم فوق رؤوس الجماعة كلها ظالما أومظلوما»[3]. فمقاصد فعل الاستخلاف في الأرض أساسها العقيدة والفطرة والأخلاق وحقيقتها الإصلاح والإعمار والرقي عبر التفاعل مع الكون على خط العبودية لله تعالى.

---

١- نفسه ، ص١٩٥.

٢- نفسه ، ص١٩٥.

٣- نفسه ، ص١٩٧.

## المبحث الرابع: المبادئ التأسيسية.

المبادئ التأسيسية للفكر المقاصدي هي مادته التي يتكون منها، وتؤلف رسمه وإطاره التي تتوقف عليها مسائله العلمية وتتعلق بها حركته الكيفية المرتبطة بالأسس المعرفية التي سبق الحديث عنها، و تنحصر هذه المبادئ في ثلاثة: الأخلاق والتعليل والمصالح، وسنقصر الحديث في هذا المبحث على مبدأي الأخلاق والمصالح، وذلك أن الكتابة في موضوع التعليل عرفت بعض الاستقرار، إضافة إلى أن الحديث عن الأخلاق والمصالح لا يخلو من إشارات إلى مبدأ التعليل.

### المطلب الأول: الأخلاق:

الفكر المقاصدي فكر مصلحي متعلق بما رسمته الشريعة للفرد المسلم والمجتمع المسلم من نظم ضابطة لتصرفات الناس في معاملاتهم، عمادها مكارم الأخلاق التي لا تنفصل مطلقا عن الصلاح، باعتباره أصلا يكون به الإنسان إنسانا عاقلا جامعا لضروريات نجاح فعل الاستخلاف في الأرض، ومدركا لمعاني الحياة ومقاصد وجود الإنسان فيها، وذلك لما توفره الأخلاق من فاعلية وحركية فطرية وذاتية باتجاه فعل الخير الشامل والصالح للبشرية قاطبة، فترفع «همة الإنسان إلى أن يأتي أفعاله على الوجه الذي يجعل نفعها يتعدى نفسه وأسرته ووطنه إلى العالم بأسره، بحيث تكون كل بقعة من العالم وطنا له ويكون كل إنسان فيها أخا ويكون كل كائن سوى الإنسان نظيرا له في الخلق» [1]. ومما يدل على أنها سنة كونية، الاتفاق على حقائقها ومصاحبتها للإنسان في حياته البسيطة والراقية، من لدن جميع الشعوب والأمم منذ وعت وجودها وكينونتها، وتفهمت كيفية التحلي بفضائل الأخلاق والاستمرار على هداها، والتجنب للرذائل والتوقي من ضلالها، فقد « ثبت بالبرهان الصادق أن الإنسان من بين سائر الحيوان ذو فكر وتمييز، فهو أبدا يختار من الأمور أفضلها ومن المراتب أشرفها،

---

١- سؤال الأخلاق ، ص١٥٨

ومن المقتنيات أنفسها إذا لم يعدل عن التمييز في اختياره، ولم يغلبه هواه في اتباع أغراضه، وأولى ما اختاره الإنسان لنفسه ولم يقف دون بلوغ غايته، ولم يرض بالتقصير عن نهاية تمامه وكماله، أن يكون مرتاضا بمكارم الأخلاق ومحاسنها متنزها عن مساوئها ومقابحها، آخذا في جميع أحواله بقوانين الفضائل، عادلا في أفعاله عن طرق الرذائل، وإذا كان ذلك كذلك، فقد وجب عليه أن يجعل قصده اكتساب كل شيمة سليمة من المعائب، ويصرف همته في اقتناء خيم كريم خالص من الشوائب، وأن يبذل جهده في اجتناب كل خصلة مكروهة ويستفرغ وسعه في اطراح كل خلة مذمومة، حتى يحوز الكمال بتهذيب خلائقه، ويكتسي حلل الجمال بدماثة شمائله» [١].

وبالتمييز بين فضائل الأخلاق ورذائل ضدها، ظهر حق البيان أن الخُلق هو الصورة الباطنة للإنسان في مقابل الخَلق الذي يمثل صورته الظاهرة.

قال ابن منظور: «الخلق، بضم اللام وسكونها، وهو الدين والطبع والسجية، وحقيقته أنه لصورة الإنسان الباطنة وهي نفسه وأوصافها ومعانيها المختصة بها بمنزلة الخلق لصورته الظاهرة وأوصافها ومعانيها، ولهما أوصاف حسنة وقبيحة، والثواب والعقاب يتعلقان بأوصاف الصورة الباطنة أكثر مما يتعلقان بأوصاف الصورة الظاهرة»[٢].

وقد علل الغزالي – قبل ابن منظور- ذلك الفرق بين الصورة الظاهرة والباطنة للإنسان بأنه « مركب من جسد مدرك بالبصر، ومن روح ونفس مدرك بالبصيرة، ولكل واحد منهما هيئة وصورة إما قبيحة وإما جميلة. فالنفس المدركة بالبصيرة أعظم قدرا من الجسد المدرك بالبصر، ولذلك عظم الله أمره بإضافته إليه إذ قال تعالى: ﴿ إِنِّي خَٰلِقُۢ بَشَرًا مِّن طِينٍ ﴿٧١﴾ فَإِذَا سَوَّيۡتُهُۥ وَنَفَخۡتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُواْ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴾ [٣]. فنبه على أن الجسد

---

١- سلوك المالك في تدبير الممالك، لابن أبي الربيع ، ص٩٩.

٢- لسان العرب، مادة خلق.

٣- سورة ص، الآيتان: ٧٠و٧١

منسوب إلى الطين والروح إلى رب العالمين، والمراد بالروح والنفس في هذا المقام واحد» [١].

وبناء على هذا التعليل عرف الخلق اصطلاحا بأنه « عبارة عن هيئة في النفس راسخة، عنها تصدر الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية، فإن كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة المحمودة عقلا وشرعا سميت تلك الهيئة خلقا حسنا، وإن كان الصادر عنها الأفعال القبيحة سميت الهيئة التي هي المصدر خلقا سيئا» [٢].

وبهدف تلخيص الفضائل التي هي أمهات مكارم الأخلاق ،ذكر الأصفهاني أن مكارم الشريعة « مبدأها طهارة النفس بالتعلم واستعمال العفة والصبر والعدالة، ونهايتها التخصص بالحكمة والجود والحلم والإحسان، فبالتعلم يتوصل إلى الحكمة، وباستعمال العفة يتوصل إلى الجود، وباستعمال الصبر يدرك الشجاعة والحلم، وباستعمال العدالة يصحح الأفعال، ومن حصل له ذلك فقد تدرع المكرمة المعينة بقوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ [٣]. وصلح لخلافة الله تعالى وصار من الربانيين والشهداء والصديقين» [٤].

ومقاصد الأخلاق تستقرئ من النصوص الشرعية الكثيرة التي وردت في الموضوع، فصارت بحكم تعاضدها وتضافرها دليلا قطعيا برهانيا وتجريبيا على أن الإسلام أشرف الأديان، فأعطاه الله تعالى أقوى الأخلاق وأشرفها، وأنها مبناه وأساسه وروحه التي يقصد غرسها في المتبعين لمنهجه المرتكز على حب معالي الأمور وكره سفسافها. والجامع لمعنى كون الإسلام أخلاقا والأخلاق إسلاما.

---

١- إحياء علوم الدين، ٥٨/٣.

٢- إحياء علوم الدين ، ٥٨/٣.

٣- سورة الحجرات، الآية: ١٣.

٤- الذريعة إلى مكارم الشريعة ، ص٣٤.

ومن تلك النصوص قوله تعالى: ﴿ وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴾ [1]، فقد «استعظم خلقه لفرط احتماله الممضات من قومه وحسن مخالفته ومداراته لهم، وقيل هو الخلق الذي أمره الله تعالى به في قوله تعالى: ﴿ خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ ﴾ [2]. وعن عائشة رضي الله عنها «أن سعيد بن هشام سألها عن خلق رسول الله ﷺ، فقالت: كان خلقه القرآن، ألست تقرأ القرآن ﴿ قَدْ أَفْلَحَ ٱلْمُؤْمِنُونَ ﴾ [3]» [4]. فبشهادة أعرف الناس به زوجه أم المؤمنين، «لم يكن فاحشا ولا متفحشا ولا سخابا في الأسواق، ولايجزي بالسيئة مثلها، ولكن يعفو ويصفح» [5]، و ما « ضرب رسول الله ﷺ بيده شيئا قط إلا أن يضرب بها في سبيل الله، وما انتقم لنفسه من شيء يؤتى إليه إلا أن تنتهك حرمات الله فينتقم لله، وما سئل شيئا قط فمنعه إلا أن يكون مأثما فإنه كان أبعد الناس منه، وما خير بين أمرين قط إلا اختار أيسرهما» [6]. وأمثال هذه الآداب لا تنحصر، وهو عليه الصلاة والسلام المقصود الأول بالتأدب والتهذيب ثم منه يشرق النور على كافة الخلق فإنه أدب بالقرآن وأدب الخلق به، ولذا قال ﷺ: « إن الله بعثني بتمام مكارم الأخلاق ومحاسن الأفعال» [7]. وقال: « ما من شيء أثقل في الميزان من حسن الخلق» [8]. وقال: « ألا أخبركم بخياركم ؟ قالوا: بلى، قال أحسنكم أخلاقا» [9]. وقال « إن أحبكم إلي وأقربكم مني مجلسا يوم القيامة أحاسنكم أخلاقا الموطئون أكنافا الذين يألفون ويؤلفون. وإن أبغضكم إلي

---

١- سورة القلم ، الآية : ٤.

٢ - سورة الأعراف الآية:١٩٩.

٣- سورة المومنون ،الآية :١.

٤- الكشاف، ١٤١/٤. تفسير ابن كثير، ٤٠٢/٤.

٥- أخرجه الطبراني في مكارم الأخلاق، باب فضل العفو عن الناس ، ص٥٧.

٦- مكارم الأخلاق، ص٥٧.

٧- نفسه، باب فضل محاسن الأفعال، ص٨١.

٨- نفسه باب ما جاء في حسن الخلق ، ص٣٦.

٩- نفسه ، ص٣٧.

وأبعدكم مني مجلسا يوم القيامة، الثرثارون، المتشدقون، المتفيهقون» [١].
وقال: «أكمل المؤمنين إيمانا أحسنهم خلقا» [٢]. وقالوا: « يا رسول الله ما خير ما أعطي الناس؟ فقال: إن الناس لم يعطوا شيئا خيرا من خلق حسن» [٣]. وقال: « اتق الله حيثما كنت، واتبع السيئة الحسنة تمحها، وخالق الناس بخلق حسن » [٤].

ولعظمة حسن الخلق في الإسلام كان رسول الله ﷺ يتضرع إلى الله تعالى ويسأله أن يهديه لأحسن الأخلاق ويزينه بمحاسنها ومكارمها.

ومن نتائج استقراء هذه النصوص أن الأخلاق لا تحصر في أربع فضائل أمهات كما يذهب البعض، بل هي متعددة، ومقاصدها على رتب متعددة ضرورية وحاجية وتحسينية، وذلك انسجاما مع قيمة الفعل الإنساني وتعدده وتجدده. فالأخلاق هي بعدد الأفعال الإنسانية «فلما كانت هذه الأفعال أكثر من أن تحصى، كانت الأخلاق مثلها لا تحصى. ولا فائدة من وراء إدخالها في أجناس وأنواع، لأن الشاذ فيها أكبر من أن يهمل، فقد يعدل الخلق الواحد أخلاقا شتى» [٥]. وما دام الفعل الإنساني لا متناهيا ومتجددا وقابلا للتغيير، فإن اعتبار الأخلاق معاني ثابتة مرتبطة بالطباع والسجايا التي لا تتغير، لا يعدو أن يكون زعما غير منبن على براهين تقنع بواقعيته وصحته، قال الغزالي: «اعلم أن بعض من غلبت البطالة عليه استثقل المجاهدة والرياضة والاشتغال بتزكية النفس وتهذيب الأخلاق، فلم تسمح نفسه بأن يكون ذلك لقصوره ونقصه وخبث دخلته، فزعم أن الأخلاق لايتصور تغييرها فإن الطباع لا تتغير» [٦]. وعلى هذا الزعم رد بقوله « لو

---

١- نفسه ، ص٣٧.

٢- نفسه ، ص٣٨.

٣- نفسه ، ص٣٨.

٤- نفسه ، ص٣٩.

٥- سؤال الأخلاق ، ص٥٥.

٦- إحياء علوم الدين، ٣/ ٦٠.

كانت الأخلاق لا تقبل التغيير لبطلت الوصايا والمواعظ والتأديبات ولما قال رسول الله ﷺ: « حسنوا أخلاقكم »، وكيف ينكر هذا في حق الآدمي وتغيير خلق البهيمة ممكن، إذ ينقل البازي من الاستيحاش إلى الأنس، والكلب من شره الأكل إلى التأدب والإمساك والتخلية، والفرس من الجماح إلى السلاسة والانقياد وكل ذلك تغيير للأخلاق. والقول الكاشف للغطاء عن ذلك أن نقول: الموجودات منقسمة إلى ما لا مدخل للآدمي واختياره في أصله وتفصيله، كالسماء والكواكب، بل أعضاء البدن داخلا وخارجا، وسائر أجزاء الحيوانات، وبالجملة كل ما هو حاصل كامل وقع الفراغ من وجوده وكماله. وإلى ما وجد وجودا ناقصا وجعل فيه قوة لقبول الكمال بعد أن وجد شرطه، وشرطه قد يرتبط باختيار العبد. فإن النواة ليست بتفاح ولا نخل إلا أنها خلقت خلقة يمكن أن تصير نخلة إذا انضافت التربة إليها، ولا تصير تفاحا أصلا إلا بالتربة، فإذا صارت النواة متأثرة بالاختيار حتى تقبل بعض الأحوال دون بعض، فكذلك الغضب والشهوة لو أردنا قمعهما وقهرهما بالكلية حتى لا يبقى لهما أثر لم نقدر عليه أصلا، ولو أردنا سلاستهما وقودهما بالرياضة والمجاهدة قدرنا عليه، وقد أمرنا بذلك وصار ذلك سبب نجاتنا ووصولنا إلى الله تعالى »[1].

والرياضة والمجاهدة تكلف فعلي يحافظ على الخلق الحسن الفطري ويكسبه باجتهاد عقلي يحمل النفس على الأعمال التي يقتضيها خلق ما، لأنه يتأكد بكثرة العمل بمقتضاه والطاعة له، وباعتقاد كونه حسنا ومكرمة، فبالإرادة والعزم والأمر بالسير عليه يتشكل إصلاح العمل، قال تعالى: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴿٨﴾ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا ﴿٩﴾ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا﴾[2]. « فالمقصود من مكارم الأخلاق حصول الدربة بالتدريج على ملاحظة الوصايا والإدراكات بالفضائل، ملاحظة مستمرة في كل الأعمال

---

١- نفسه، ٣/٦١.

٢- سورة الشمس، الآيات: ٨-٩-١٠.

والأحوال والأكوان حتى يحصل من تلك الدربة إلف بها وجفاء لأضدادها، بحيث إذا عرضت للمتخلق بها شهوة وميل إلى فعل أضدادها لم يطاوعه إلفه القديم بتلك، وجفاؤه القديم أضدادها على إتيان تلك الأضداد وعسر عليه إتيانها فترك شهوته العارضة لشهوته المتأصلة، وذلك هو حكم المحبة»[1].

إن الثروة الأخلاقية المتمثلة في التقوى والصبر والصدق والعفو والشجاعة والسماحة والعدل والوفاء بالعهد وأداء الأمانة والإحسان والحلم والجود وخفض الجناح وترك الخيانة واجتناب الباطل والكذب والبخل والمكر والخديعة والنميمة والغيبة... مجموعها لا ينقلب إلى قوة محركة للبناء الحضاري السليم عند أمة من الأمم إلا إذا نشأت عليه وغلب عليها التطبع به والتخلق بمقتضياته. وقد جعل الله تعالى أخلاقا كونية لا تحابي مؤمنا أو كافرا، صالحا أو طالحا، فهيئت بمثابة سنن فاعلة تثمر لمن فقه نظام عملها واهتدى بمقاصدها، فينجح في تحقيق منافع دنيوية واستجلاب مصالح تنتج التفوق والعلو والغلبة. قال تعالى: ﴿ كُلًّا نُّمِدُّ هَٰٓؤُلَآءِ وَهَٰٓؤُلَآءِ مِنْ عَطَآءِ رَبِّكَۚ وَمَا كَانَ عَطَآءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا ﴾[2].

وهذه السنن تعتبر من العوامل المفسرة لغلبة أمم كافرة لأمة الإسلام في أزمنة مختلفة. فهجران التخلق بالعدل والشجاعة والاجتهاد والصبر والإرادة والإيمان الخالص والحزم والاستعداد للتضحية وحب النظام والإحساس بالمسؤولية العينية والكفائية... من لدن أمة الإسلام عبر دولها الحاكمة ومجتمعاتها المحكومة، كفيل بأن يخضعها لأمم أخرى مناوئة لها تخلقت بتلك الأخلاق الحية التي لها أثر بالغ في تغيير مجرى تاريخ الأمم.

إن المتتبع لتاريخ تشكل الحضارات الإنسانية يجد أن الصرح الشامخ الذي تكونت به يكمن في مكارم الأخلاق الفردية والجماعية، باعتبارها أصلا فطريا ومكتسبا من رسالات الأنبياء والاجتهاد العقلي، تصبح معه

١- أصول النظام الاجتماعي، ص١٢٤.

٢- سورة الإسراء، الآية: ٢٠.

الحياة الإنسانية ذات غاية ومعنى، بحيث يحشد الذات الإنسانية نحو الفعل الجاد المنتج المضاد للعبثية. لكن الإسلام ،الذي جاء متمما لمكارم الأخلاق ومحاسن الأعمال وصالحها ومحفوفا بها وناظما لها في عقد فريد متناسب الحلقات، مضبوط التركيب والتوازن والتكامل، قادر على إضفاء جمال أخلاق القرآن على الإنسان، وتحقيق الإنسان القرآني المتمكن من حمل أمانة الاستخلاف، قد ربط مركب الأخلاق بالعقيدة والعبادة من حيث تنميتهما له بالعلم والحب والعزم، تنمية تؤسس على مقتضى الشرع ومقاصده، فتكون الأخلاق الحسنة قوة محركة نحو مصالح دنيوية عاجلة وأخروية آجلة ومتعلقة بالإيمان بالجزاء من الثواب والعقاب. قوة مرتبة وناظمة لوظيفة العقل ودوره في تحقيق الانفعال بالإسلام، والاجتهاد في تنزيل أخلاق القرآن وقيمه العظيمة على الواقع، وتقويم سلوك الناس به والارتقاء بهذا الواقع في ضوء استطاعاته ومشكلاته الحقيقية ليتحقق بمنهج الله تعالى. فالعقيدة والعبادة تنميان الأخلاق التي تفتح الآفاق الرحبة أمام الإنسان، فتذكره بمعالي الأمور وتحضه عليها وتضعه في محراب الإيمان، فينهل من أخلاق القرآن مبادئ الاستخلاف في الأرض وتعميرها بالحق والخير، وذلك أن أخلاق القرآن سنن كلية في النظم الإنسانية المعرفية والاقتصادية والاجتماعية التي تشكل الكيفيات والآليات والوسائل الضرورية للوصول إلى تحقيق مقاصد الشرع، وهي ( السنن ) الفلسفة والحكمة التي يقوم عليها البناء الحضاري الإسلامي والأهداف التي يقصدها.

وقد ميز الإسلام بين مكارم الأخلاق وأرذلها، فسمى الأولى معروفا والثانية منكرا.. وجعل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عنوان الأمة المؤمنة بحق ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾[1]. ولعن الله سبحانه وتعالى بني إسرائيل

---

١- سورة آل عمران، الآية: ١١٠.

لما تركوا الأمر بالمعروف فقال: ﴿ لُعِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۢ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُۥدَ وَعِيسَى ٱبۡنِ مَرۡيَمَۚ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَواْ وَّكَانُواْ يَعۡتَدُونَ ٧٨ كَانُواْ لَا يَتَنَاهَوۡنَ عَن مُّنكَرٖ فَعَلُوهُۚ لَبِئۡسَ مَا كَانُواْ يَفۡعَلُونَ ﴾[1].

وعنوان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يتضمن دلالة كون مكارم الأخلاق مبدأ أساسيا لمقاصد الشريعة، وميزانا قطعيا تقاس به المصالح، لا سيما حين تختلف المرجعيات الفكرية في تفسير معنى المصلحة، إذ لما كانت مقاصد الشريعة هي مصالح تجلب الخير والنفع وتدفع الشر والضر، وهذه مفاهيم أخلاقية تستمد محتواها من النظر الشرعي، لزم أن تكون الأخلاق هي المبدأ العام في إدراك المقاصد النافعة، وأن تكون هي «المقياس الأساسي لكل خير وشر، وهذا القياس دائم وأبدي لا يتبدل» [2].

إن صلة مكارم الأخلاق بالإسلام صلة عامة، عموم تنظيمه لحياة الإنسان في مجموعها الدنيوي والأخروي ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسۡتَجِيبُواْ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمۡ لِمَا يُحۡيِيكُمۡۖ ﴾[3]. فلا يجوز الفصل بين سعادة الدنيا والآخرة لأن منهج الإسلام جاء لتحقيقهما معا. ويوضح الشاطبي هذه الشمولية بقوله « والشريعة كلها إنما هي تخلق بمكارم الأخلاق. ولهذا قال عليه السلام: « بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»، إلا أن مكارم الأخلاق إنما كانت على ضربين: أحدهما، ما كان مألوفا وقريبا من المعقول المقبول، كانوا في ابتداء الإسلام إنما خوطبوا به، ثم لما رسخوا فيه تمم لهم ما بقي، وهو الضرب الثاني، وكان منه مالا يعقل معناه من أول وهلة فأخر، حتى كان من آخره تحريم الربا وما أشبه ذلك، وجميع ذلك راجع إلى مكارم الأخلاق»[4].

---

١- سورة المائدة، الآيتان: ٧٨ و٧٩.

٢- مقاصد الشريعة ومكارمها ، ص١٩٢.

٣- سورة الأنفال ، الآية : ٢٤.

٤- الموافقات، ٧٧/٢.

وكل نظر معرفي لا يرتكز على أن مكارم الأخلاق لها شمولية المنهج الإسلامي، فهو نظر تجزيئي لا يلاحظ قوة امتداد الأخلاق الإسلامية العظيمة في جميع أفعال الإنسان وتصرفاته وغاياته، إذ إن مكارم الأخلاق معتبرة في المقاصد الضرورية و الحاجية والتحسينية أصالة لا تبعا وذاتية لا تكميلية، فهي أساس مقاصد الشريعة الذي تتوحد فيه المقاصد الأصلية والتبعية، ثم تتأصل في النفوس علما وعملا، لأن موضوعها الإنسان من حيث هو عاقل حر الإرادة والاختيار، وكون الأخلاق الكريمة مبدأ لمقاصد الشرع مقتضاه تداخل أخلاق الشرع ومقاصده، تداخلا تتشابك فيه مقاصد الأخلاق وأخلاق المقاصد، ويتأثر بعضها ببعض في المحافظة على مرضاة اللّه تعالى والعباد، فيحصل التكامل الذي يلاحظ في سياقه التفاعلي بناء علم أخلاق ينظر إلى الإنسان روحا ومادة.

**المطلب الثاني: مبدأ المصالح.**

إن مفهوم العبودية الشامل وما يقتضيه من الاستسلام والانقياد لأوامر اللّه تعالى ونواهيه، يترتب عليه توافق حركة المصلحة الإنسانية مع الشرع، تلك الحركة الضامنة للفلاح الإنساني معنى ومادة، دنيا وآخرة، فأحكام الشرع عبادات ومعاملات منزهة عن العبث بكونها معللة بتحصيل المصالح وتفويت المفاسد، تعليلا يقرره استقراء عادة اللّه في شرعه إجمالا. وما لم يطلع على مصلحته مما سمي عبادات محضة ليس معناه أنه لا حكمة له أو أن قسما منه غير قابل للتعليل كما يذهب إلى ذلك كثير من العلماء ومنهم القائلون بالتعليل، وإنما معناه عدم التوصل إلى حكمته والبلوغ إليها من لدن العقل الإنساني، دون تعطيل قدرته على التفسير والتأويل والتقريب لتلك الحكمة. فالعبادات والمعاملات حق للّه تعالى ولا يمكن معرفة مصلحة المكلفين ووزنها بالمعيار السليم إلا من جهة حق الشرع دون تمييز. ويستدل

لهذا النظر الشمولي بأمرين [1]:

الأول: النصوص القرآنية والحديثية التي تعلل بعثة الرسل وشرائعهم تعم وتشمل أحكام العادات والمعاملات والعبادات على حد سواء، كما تعم وتشمل مصالح الدنيا والآخرة على حد سواء. فليس في الآخرة مصلحة إلا وهي امتداد وثمرة لمصلحة شرعية تم إنجازها وتحقيقها في هذه الدنيا وكذلك المفسدة. فمعنى كون الآخرة جزاء على أحوال المكلفين التي كانوا عليها يدل على ترابط شرعي بين مصالح الدنيا ومفاسدها ومصالح الآخرة ومفاسدها.

الثاني: جميع التكاليف الشرعية التي سميت عبادات قد جاءت في القرآن الكريم معللة في أصولها وجملتها تعليلات دنيوية وأخروية، من غير تفريق أو استثناء.

ومبدئية المصالح تظهر في العبادات، من حيث إن كل ما أذن به الله يتمثل في هيئات مختلفة لذكره، والمصلحة الأصلية المتحصلة من الذكر الاطمئنان النفسي الضروري لتحمل أمانة الاستخلاف.وتظهر في المعاملات من حيث إن المصالح تمثل قواعدها وأسس معاوضاتها، وقد أوضح ابن العربي هذه القواعد والأسس في أربع «هي: قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ وَتُدْلُواْ بِهَآ إِلَى ٱلْحُكَّامِ لِتَأْكُلُواْ فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ بِٱلْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ [2]، وقوله تعالى: ﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾[3]، وأحاديث الغرر، واعتبار المصالح»[4]. وقد أبان العز بن عبد السلام شمولية مبدئية المصالح بقوله:«وقد علمنا من موارد الشرع ومصادره أن مطلوب

١- مدخل إلى مقاصد الشريعة ، لأحمد الريسوني ، ص٢٦.

٢- سورة البقرة ، الآية : ١٨٧.

٣- سورة البقرة، الآية: ٢٧٤.

٤- أحكام القرآن ، ٩٦/١.

الشرع إنما هو مصالح العباد في دينهم ودنياهم»[1]. وقال ابن تيمية «الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها، وأنها ترجح خير الخيرين وشر الشرين، وتحصل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما وتدفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما»[2]. وبهذا فتقرير مبدئية المصالح يتحدد بثبوت كون الشريعة وضعت لمصالح العباد، وأنها جاءت لتحصيل المصالح ودرء المفاسد، ثبوتا قطعيا معتمده الاستقراء.

والمصالح جمع مصلحة، وهي على وزن مفعلة من الصلاح. وتطلق على ما هو نقيض المفسدة وصفا وفعلا. بمعنى أن المصلحة تطلق على المنفعة ذاتها كما تطلق على الفعل الذي يحصل به النفع والصلاح، وكذلك المفسدة تطلق على المضرة ذاتها وعلى الفعل الذي يحصل به الضرر والفساد[3].

وقد أخذ الأصوليون مصطلح المصلحة والمفسدة من كلمتي الصلاح والفساد الواردتين في القرآن الكريم بمعناهما الشامل للدين والدنيا، قال العز: « ويعبر عن المصالح والمفاسد بالخير والشر والنفع والضر والحسنات والسيئات، لأن المصالح كلها خيور نافعات حسنات، والمفاسد بأسرها شرور مضرات سيئات، وقد غلب في القرآن استعمال الحسنات في المصالح والسيئات في المفاسد» [4].

وقد كانت مناسبة إعطاء الأصوليين تعريفا اصطلاحيا للمصلحة في بحثهم مسلك «المناسبة»، باعتباره مسلكا من مسالك التعليل، وطريقا اجتهاديا لتعليل أحكام الله تعالى بالحكم والمصالح، ودليلا على كون المصالح مصدرا للتشريع. والمراد بالمناسبة ما هو على منهاج المصالح بحيث إذا أضيف الحكم إليها انتظم، فالمناسب هو الذي «يفضي إلى

١- قواعد الأحكام، ١/٣٢.

٢- الفتاوى، ٢٠/٤٨.

٣ - مقاييس اللغة، مادة صلح.

٤- قواعد الأحكام، ١/٤.

ما يوافق الإنسان تحصيلا وإبقاء.وقد يعبر عن التحصيل بجلب المنفعة وعن الإبقاء بدفع المضرة،لأن ما قصد إبقاؤه فإزالته مضرة، وإبقاؤه دفع المضرة.ثم هذا التحصيل والإبقاء قد يكون معلوما،وقد يكون مظنونا، وعلى التقديرين فإما أن يكون دينيا أو دنيويا»[1]. ومن الأوائل الذين دققوا في مصطلح المصلحة ،أصوليا، الغزالي حيث قال بخصوصه: «أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ولسنا نعني به ذلك فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكنا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة»[2]. فالدلالة الأصلية العرفية للمصلحة هي جلب المنفعة ودفع المضرة.

وقد أوضح ابن عبد السلام حقيقة المصالح والمفاسد بقوله:«المصالح أربعة أنواع اللذات وأسبابها والأفراح وأسبابها، والمفاسد أربعة أنواع الآلام وأسبابها والغموم وأسبابها. وهي منقسمة إلى دنيوية وأخروية»[3]. وانسجاما مع هذا التوضيح صاغ العضد تعريفه بقوله: « والمصلحة اللذة ووسيلتها، والمفسدة الألم ووسيلته، وكلاهما نفسي وبدني ودنيوي وأخروي»[4]. وبعيدا عن مصطلحي اللذة والألم كشف الشاطبي مراده بالمصالح الدنيوية بكونها «ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان وتمام عيشه، ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية على الإطلاق حتى يكون منعما على الإطلاق» [5].

---

١- المحصول، ٣١٩/٢

٢- المستصفى، ٢٨٦/١.

٣- قواعد الأحكام، ١٠/١.

٤- الموافقات، ٢٦/٢.

٥- شرح العضد لمختصر المنتهى ، ٢٣٩/٢.

ولم تخرج تعاريف الأصوليين المعاصرين[1] عن تعاريف السابقين المتقدمين في حصر معنى المصلحة في اللذة ووسيلتها، والمفسدة في الألم ووسيلته، مع التنبيه على أن المنفعة المطلوبة هي المحافظة على مقصود الشرع لدفع المفاسد عن الخلق، فليست المصلحة إلا المنفعة التي قصدها الشارع الحكيم لعباده من حفظ دينهم ونفوسهم وعقولهم ونسلهم وأموالهم وفق ترجيح معين. بمعنى أن المصالح تعتبر من حيث رسم الشارع وحده، لأنها لو رجعت إلى أهواء الناس وشهواتهم لنقضت الشريعة من أساسها. قال تعالى: ﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلۡحَقُّ أَهۡوَآءَهُمۡ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ﴾ [2].

ولكشف شمولية مفهوم المصلحة والمفسدة عند علماء المسلمين، قدم أحمد الريسوني تلخيصا يوضح أن ذلك المفهوم يتضمن « المصالح الأخروية ووسائلها وأسبابها والمفاسد الأخروية ووسائلها وأسبابها. وحقيقة المصلحة هي كل لذة ومتعة جسمية كانت أو نفسية أو عقلية أو روحية، وحقيقة المفسدة هي كل ألم وعذاب جسميا كان أو نفسيا أو عقليا أو روحيا. فالتعبير عن المصلحة باللذة والمتعة لا يعني – أبدا- أن المصلحة منحصرة في تلبية الشهوات وإشباع الغرائز وإنما هي لذات ومتع ومنافع متعددة الوجوه، ومثل هذا يقال عن المفاسد»[3].

وإذا كانت المصالح الأخروية تعلم هي ووسائلها وأسبابها من النص الشرعي قرآنا وسنة، فإن المصالح الدنيوية عبارة عن فعل إنساني شامل الوسائل والأسباب يقصد منفعة كلية ،لا من حيث جلب اللذة ودفع الألم فقط، وإنما من حيث مطابقة الحق والعدل والمعقول وفق منطلقات دينية وفكرية، فليست المفاسد الدنيوية إلا مخالفة الحق والعدل والمعقول. وارتباط

١- انظر مثلا : مقاصد الشريعة للطاهر بن عاشور – ضوابط المصلحة للبوطي – نظرية المصلحة لحسين حامد حسان – نظرية الضرورة الشرعية للزحيلي – المقاصد العامة للشريعة الإسلامية ليوسف حامد العالم.

٢- سورة المومنون ، الآية : ٧٢.

٣- نظرية المقاصد ، ص٢٣٥.

المصالح الدنيوية بالمصالح الأخروية يبعدها عن التعلق بكل رأي لا مستند له من الشرع. فعدم الاستناد إلى الشرع خروج عن استصواب تسديد الوحي لعقول العقلاء. ولذا كان الأنفع للإنسان في بناء مصالحه الدنيوية أن لا يفصلها تماما عن المصالح الأخروية لكي يحقق سعة المصلحة وشمولها في نظر الشرع، يقول يوسف القرضاوي: «وبهذا يتبين لنا شمول المصلحة التي قصدت الشريعة إلى إقامتها وحفظها، فهي ليست المصلحة الدنيوية فحسب، كما يدعو خصوم الدين، ولا المصلحة المادية فقط، كما يريد أعداء الروحية. ولا المصلحة الفردية وحدها كما ينادي عشاق الوجودية وأنصار الرأسمالية، ولا مصلحة الجماعة أو البروليتاريا كما يدعو إلى ذلك أتباع الماركسية والمذاهب الجماعية، ولا المصلحة الإقليمية العنصرية كما ينادي بذلك دعاة العصبية، ولا المصلحة الآنية لجيل الحاضر وحده كما تتصور بعض النظرات السطحية. إنما المصلحة التي قامت عليها الشريعة في كلياتها وجزئياتها وراعتها في عامة أحكامها، هي المصلحة التي تسع الدنيا والآخرة. وتشمل المادة والروح وتوازن بين الفرد والمجتمع وبين الطبقة والأمة، وبين المصلحة القومية والمصلحة الإنسانية العامة، وبين مصلحة الجيل الحاضر ومصلحة الأجيال المستقبلة»[1].

والإطلاق الاصطلاحي للفظ المصلحة فيه نوع إجمال يختزن قضايا تتعلق بمبدئية المصالح في فهم مقاصد الشرع والاستدلال بالمصالح في استنباط أحكام الشرع. ولتفسير ذلك الإجمال وبيان نوع المصلحة التي يحصل بها الاستدلال. قسمها الأصوليون من حيث قوتها في ذاتها، ومن حيث الإضافة إلى شواهد الشرع، ومن حيث الإضافة إلى مراتب في الوضوح والخفاء، ومن حيث القطعية والظنية والحقيقة والوهم...

ويعتبر الجويني من الأوائل الذين تلقوا معاني ومصالح من موارد الشريعة فاعتمدوها في تقاسيم المصلحة من حيث قوتها في ذاتها، فقد قسم أصول

١- مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية ، ص٦٢.

الشريعة خمسة أقسام [1]:

أحدها: ما يعقل معناه وهو أصل، ويـؤول المعنى المعقول منه إلى أمر ضروري لابد منه، مع تقرير غاية الإيالة الكلية والسياسية العامة، وهذا بمنزلة قضاء الشرع بوجوب القصاص في أوانه، فهو معلل بتحقق العصمة في الدماء، والزجر عن التهجم عليها.

الثاني: ما يتعلق بالحاجة العامة ولا ينتهي إلى حد الضرورة، وهذا مثل تصحيح الإجارة، فإنها مبنية على مسيس الحاجة إلى المساكن مع القصور عن تملكها ،وضنة ملاكها على سبيل العارية.

الثالث: ما لا يتعلق بضرورة حاقة ولا حاجة عامة، ولكنه يلوح فيه غرض في جلب مكرمة أو في نفي نقيض لها، ويجوز أن يلتحق بهذا الجنس طهارة الحدث وإزالة الخبث. ويمكن التعبير عن هذا القسم بما لاح ووضح الندب إليه تصريحا كالتنظيف.

الرابع: ما لا يستند إلى حاجة وضرورة، وتحصيل المقصود فيه مندوب إليه تصريحا ابتداء، فالغرض من الكتابة تحصيل العتق وهو مندوب إليه، والكتابة المنتهضة سببا في تحصيل العتق تتضمن أمورا خارجة عن الأقيسة الكلية كمعاملة السيد عبده وكمقابلته ملكه بملكه.

الخامس: ما لا يلوح للمستنبط معنى أصلا ولا مقتضى من ضـرورة أو حاجة أو استحثاث على مكرمة. وهذا يندر تصويره جدا، فإنه إن امتنع استنباط معنى جزئي، فلا يمتنع تخيله كليا، ومثال هذا القسم العبادات البدنية المحضة.

وقد صنف الجويني هذه الأقسام الخمسة بعدما لاحظ اختلاف العلماء في الأخذ بالاستدلال، أي الأخذ بمعنى مشعر بالحكم مناسب له فيما

---

١- البرهان ، ٢/٦٠٢.

يقتضيه الفكر العقلي فقال: «وأفرط الإمام،إمام دار الهجرة مالك بن أنس في القول بالاستدلال، فرئي يثبت مصالح بعيدة عن المصالح المألوفة والمعاني المعروفة في الشريعة...وذهب الشافعي ومعظم أصحاب أبي حنيفة إلى اعتماد الاستدلال، وإن لم يستند إلى حكم متفق عليه في أصل، ولكنه لا يستجيز النأي والبعد والإفراط، وإنما يسوغ تعليق الأحكام بمصالح يراها شبيهة بالمصالح المعتبرة وفاقا، وبالمصالح المستندة إلى أحكام ثابتة الأصول قارة في الشريعة»[1].

وقد استطاع الغزالي نخل تقسيمات شيخه الجويني، فمحص منها بعض الضوابط العامة المميزة بين مراتب المقاصد التي رأى أن «منها ما يقع في محل الضرورات، ويلتحق بأذيالها ما هو تتمة وتكملة لها. ومنها ما يقع في رتبة الحاجات ويلتحق بأذيالها ما هو كالتتمة والتكملة لها. ومنها ما يقع في رتبه التوسعة والتيسير الذي لا ترهق إليه ضرورة ولا تمس إليه حاجة، ولكن تستفاد به رفاهية وسعة وسهولة، فيكون ذلك أيضا مقصودا في هذه الشريعة السمحة السهلة الحنيفية، ويتعلق بأذيالها ولواحقها ما هو في حكم التحسين والتتمة لها فتصير الرفاهية مهيأة بتكميلاتها»[2].

و بقي الأصوليون والفقهاء محافظين على هذا الترتيب الثلاثي الذي كشف غطاءه الغزالي، بحيث لم يدققوا في الفوارق العامة والخاصة بين تلك المراتب وبالأحرى أن يجددوا في مقتضياتها.

والذي توصل إليه العز في قواعده هو تحديد إمكانية ضبط المصالح والمفاسد بالتقريب[3]. وبين أن رتب المصالح ضربان [4]:

أحدهما: مصلحة أوجبها الله عز وجل نظرا لعباده، وهي متفاوتة الرتب

---

١- البرهان، ٧٢١/٢.

٢- شفاء الغليل ، ص٨٠.

٣- قواعد الأحكام ، ٢٠/١.

٤- نفسه ، ٤٦/١.

منقسمة إلى الفاضل والأفضل والمتوسط بينهما، فأفضل المصالح ما كان شريفا في نفسه دافعا لأقبح المفاسد جالبا لأرجح المصالح.

الثاني: من رتب المصالح ما ندب الله عباده إليه إصلاحا لهم، وأعلى رتب مصالح الندب دون أدنى رتب مصالح الواجب، وتتفاوت إلى أن تنتهي إلى مصلحة يسيرة لو فاتت لصادفنا مصالح المباح، وكذلك مندوب الكفاية يتفاوت بتفاوت رتب مصالحه وفضائله.

وكذلك رتب المفاسد ضربان « ضرب حرم الله قربانه، وضرب كره الله إتيانه»[1].

ولم يسعف ازدحام الأقضية والفتاوى والوقائع على مدى المرحلة الفاصلة بين الغزالي والشاطبي أن يدفع في تطوير ذلك التقسيم بما يسمح بالتغلب على التراجع الذي تعرفه حركة الأمة. بحيث لم يضف الشاطبي إلى ذلك التقسيم الثلاثي إلا تعريف كل مرتبة على حدة. فقال في تعريف الضروريات «فمعناها أنه لابد منها في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل على فساد وتهارج وفوت حياة. وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين»[2]. وقال في تعريف الحاجيات « فمعناها أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراع دخل على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة»[3].وقال في تعريف التحسينيات « فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق»[4].

---

١- نفسه، ٤٨/١.

٢- الموافقات، ٨/٢.

٣- نفسه ، ١٠/٢.

٤-الموافقات ، ص ١١/٢.

ويظهر تراجع الأمة من خلال النظر في ترتيب المصالح أن اجتهاد الشاطبي فيما يخص الكشف عن أهمية العلم بالمصالح ومقاصد الشريعة لم تتلقه الأمة بالقبول، فالسيوطي في القرن الحادي عشر لم ينقل في سياق حديثه عن القاعدة الأصولية الضرر يزال، إلا ما ذكر بعضهم أن «المراتب خمسة: ضرورة وحاجة ومنفعة وزينة وفضول، فالضرورة بلوغه حدا إن لم يتناوله الممنوع هلك أو قارب، وهذا يبيح تناول الحرام. والحاجة كالجائع الذي لو لم يجد ما يأكله لم يهلك، غير أنه يكون في جهد ومشقة وهذا لا يبيح الحرام، ويبيح الفطر في الصوم. والمنفعة كالذي يشتهي خبز البر، ولحم الغنم، والطعام الدسم. والزينة: كالمشتهي الحلوى والسكر والثوب المنسوج من حرير وكتان. والفضول: التوسع بأكل الحرام والشبهة»[1].

وإذا كانت المصلحة هي جلب المنفعة ودفع المفسدة، فإن جعل المنفعة بذلك المذكور ضمن هذا الترتيب الأخير لا يفسر إجمال المصلحة ولا يوضح الفوارق الممكنة بين الضروري منها والحاجي والتحسيني على الأقل كما فتح تفسير ذلك الشاطبي.

إن أهمية تحديد المميزات بين الضروريات والحاجيات والتحسينات، له فوائد منهجية في فهم النص الشرعي وتنزيل أحكامه على الوقائع التي فيها نص والتي لا نص فيها، ومن تلك الفوائد ما ذكره أحمد الريسوني[2]:

١- من المعلوم أن الضرورات تبيح المحظورات، ولهذا نحتاج إلى معرفة ما يدخل في الضرورات، فتباح عنده المحظورات، وما ليس كذلك. وبدون تحديد ضروريات كل صنف من أصناف المصالح ستبقى قاعدة: الضرورات تبيح المحظورات، بلا فائدة أو بلا معنى.

٢- من القواعد الفقهية المعمول بها، قاعدة: الحاجات تنزل منزلة

١- الأشباه والنظائر، ص١١٤.

٢- نظرية التقريب والتغليب، ص٣٢١.

الضرورات، ولتطبيق هذه القاعدة لابد أولا من معرفة الحاجات وتمييزها، ولابد ثانيا من تمييز بعض الحاجات عن بعض لنعرف الحاجات التي تنزل منزلة الضرورات، فهذا غير وارد.

٣- وأكثر ما يحوجنا إلى تصنيف المصالح وترتيبها هو التعارض بينها، ففي كل حين وفي كل حال تتعارض المصالح فيما بينها، أو المفاسد فيما بينها، أو تتعارض المصالح مع المفاسد، لنعرف ما نقدم وما نؤخر وما نحفظ وما نفوت.

وإضافة إلى هذا، يمكن إظهار أن تحديد الضوابط بين رتب الضروريات والحاجيات والتحسينيات له فائدة معرفة مراتبها في الوضوح والخفاء، إذ منها ما يتعلق بمصلحة الأغلب ومنها ما يتعلق بمصلحة شخص معين في واقعة نادرة.

وإذا كان البحث عن الضوابط بين رتب الضروريات والحاجيات والتحسينيات يتعلق بفهم مضامينها وقوتها في ذاتها، فإن الاستدلال بتلك الرتب اقتضى من الأصوليين فحص علاقة تلك القوة الذاتية من حيث إضافتها إلى شواهد الشرع. يقول الغزالي: «إنه يجوز الاستمساك بها إن كان ملائما لتصرفات الشرع، ولا يجوز الاستمساك بها إن كان غريبا لا يلائم القواعد. ونقسمها نوعا آخر من التقسيم فنقول: هي تنقسم إلى ما يلغي في الشرع ملاحظة جنسها فهو المعتبر. وإلى ما يصادم في محل نصا للشرع يتضمن اعتباره تغيير الشرع، فهو باطل عندنا، وإلى ما تسكت شواهد الشرع ونصوصه عنه، فلا يناقضه نص ولا يشهد لجنسه شرع فهي المصلحة الغريبة التي يتضمن اتباعها إحداث أمر بديع لا عهد بمثله في الشرع» [1]. وهذا القسم الثالث الذي نعته هنا بالمصلحة الغريبة التي من شأن الاستمساك بها أن يؤدي إلى أمور لا أصل لها في الشرع، جعله في كتابه

---

١- شفاء الغليل، ص١٠١.

المستصفى محل نظر، حيث رأى أن المصلحة بالإضافة إلى شهادة الشرع ثلاثة أقسام [1]:

الأول: ما شهد الشرع لاعتبارها فهي حجة، ويرجع حاصلها إلى القياس وهو اقتباس الحكم من معقول النص والإجماع.

الثاني: ما شهد الشرع لبطلانها فهي ملغاة، وفتح الباب في سبيلها يؤدي إلى تغيير النصوص والحدود بسبب تغيير الأحوال.

الثالث: ما لم يشهد له من الشرع بالبطلان ولا بالاعتبار نص معين وهذا في محل النظر.

ومحل النظر هذا يفسره إدراجه الأخذ بالمصلحة المرسلة ضمن الأصول الموهومة عنده، على الرغم من اقتناعه التام برعاية المقاصد الضرورية والحاجية والتحسينية في استنباط الأحكام، حيث عمل على تفسير كل واحدة من تلك المقاصد بما يفيد أنه يقول بالمصالح، فقال، « فإن قيل فقد ملتم في أكثر هذه المسائل إلى القول بالمصالح ثم أوردتم هذا الأصل في جملة الأصول الموهومة، فليلحق هذا بالأصول الصحيحة ليصير أصلا خامسا بعد الكتاب والسنة والإجماع والعقل. قلنا هذا من الأصول الموهومة إذ من ظن أنه أصل خامس فقد أخطأ، لأنا رددنا المصلحة إلى حفظ مقاصد الشرع، ومقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة والإجماع، فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنة والإجماع، وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع، فهي باطلة مطرحة ومن صار إليها فقد شرع، كما أن من استحسن فقد شرع، وكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصودا بالكتاب والسنة والإجماع فليس خارجا من هذه الأصول، لكنه لا يسمى قياسا بل مصلحة مرسلة، إذ القياس أصل معين وكون هذه المعاني مقصودة عرفت لا بدليل واحد بل بأدلة كثيرة

---

١- المستصفى، ١/ ٢٨٤.

لاحصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال وتفاريق الإمارات تسمى لذلك مصلحة مرسلة»[1].

وقد سار الأصوليون على التقسيم الثلاثي للمصلحة من حيث الإضافة إلى شواهد الشرع، فكرروه في كتبهم، بحيث لا يلمس فيه إضافة إلى ما سطره الغزالي. ومن أولئك الشاطبي أيضا الذي قال في سياق بيان معنى المناسب الذي يربط به الحكم أنه لا يخلو من ثلاثة أقسام[2]: أحدها: أن يشهد الشرع بقبوله فلا إشكال في صحته ولا خلاف في إعماله وإلا كان مناقضة للشريعة، كشريعة القصاص حفظا للنفوس والأطراف وغيرها.

الثاني: ما شهد الشرع برده فلا سبيل إلى قبوله إذ المناسبة لا تقتضي الحكم لنفسها وإنما ذلك مذهب أهل التحسين العقلي، بل إذا ظهر المعنى، وفهمنا من الشرع اعتباره في اقتضاء الأحكام فحينئذ نقبله، فإن المراد بالمصلحة عندنا ما فهم رعايته في حق الخلق من جلب المصالح ودرء المفاسد على وجه لا يستقل العقل بدركه على حال، فإذا لم يشهد الشرع باعتبار ذلك المعنى بل يرده كان مردودا باتفاق المسلمين.

الثالث: ما سكتت عنه الشواهد الخاصة فلم تشهد باعتباره ولا بإلغائه، فهذا على وجهين: أحدهما: أن يرد نص على وفق ذلك المعنى، كتعليل منع القتل للميراث، فالمعاملة بنقيض المقصود تقدير إن لم يرد نص على وفقه، فإن هذه العلة لا عهد بها في تصرفات الشرع بالفرض ولا بملائمها، بحيث يوجد لها جنس معتبر فلا يصح التعليل بها، ولا بناء الحكم عليها باتفاق، ومثل هذا تشريع من القائل به فلا يمكن قبوله.

الثاني: أن يلائم تصرفات الشرع وهو أن يوجد لذلك المعنى جنس اعتبره الشارع في الجملة بغير دليل معين، وهو الاستدلال المرسل المسمى بالمصالح المرسلة.

---

١- نفسه ، ١/٣١٠.

٢- الاعتصام، ٢/٣٥٢.

وباستثناء مذهب الطوفي في تقديم المصلحة على النص، يمكن اعتبار اختلاف الفقهاء والأصوليين آراء متنوعة في الاستمساك بالمصلحة المرسلة، وذاك ما لاحظه القرافي في تقريره أن الجميع يعمل بالمصلحة المرسلة، لامن حيث إنه يدافع عن مالكيته أو إمامه مالك، وإنما من جهة واقع الفقه الذي يجد فيه الباحث أمثلة عديدة من الأحكام التي لم تعلل إلا بمطلق مصلحة تجلب، أو ضرر يرفع. فقال: « وأما المصلحة المرسلة فالمنقول أنها خاصة بنا ( المالكية)، وإذا افتقدت المذاهب وجدتهم إذا قاسوا وجمعوا وفرقوا بين المسألتين لا يطلبون شاهدا بالاعتبار لذلك المعنى الذي به جمعوا وفرقوا، بل يكتفون بمطلق المناسبة وهذا هو المصلحة المرسلة فهي حينئذ في جميع المذاهب» [١].

فحاصل رأي الذين رفضوا الاستدلال من غير نفاة القياس، يرجع إلى أن المصالح «منقسمة إلى ما عهد من الشارع اعتبارها وإلى ما عهد منه إلغاؤها، وهذا القسم (ما لم يشهد الشارع لها باعتبار ولا إلغاء) متردد بين ذينك القسمين. وليس إلحاقه بأحدهما أولى من الآخر، فامتنع الاحتجاج به دون شاهد باعتبار يعرف أنه من قبيل المعتبر دون الملغي»[٢]. فالامتناع عن الاحتجاج بالمصلحة المرسلة يقوم على أنها محتملة لأن تلحق بالمعتبر أو الملغي، وأن المصالح الحقيقية للناس قد راعاها الشارع إما بتشريع أحكام لها، وإما بالدلالة على اعتبارها لبناء التشريع عليها، فالله سبحانه لم يترك الناس سدى من غير أن يشرع لهم ما يكفل تحقيق مصالحهم.

وأما المثبتون للاستدلال بالمصلحة المرسلة، فقد ردوا حجج الرافضين ورأوا أن«المصالح التي بنيت عليها أحكام الشريعة هي مصالح معقولة، أي أن العقل يدرك حسن ما طالب به الشرع، ويدرك قبح ما نهى عنه، والله سبحانه أوجب علينا ما تدرك عقولنا نفعه، وحرم علينا ما تدرك عقولنا

---

١- شرح تنقيح الفصول ، ص٣٩٤.

٢- الإحكام الآمدي ، ١٦٧/٤.

ضرره، فإذا حدثت واقعة لا حكم للشارع فيها، وبنى المجتهد حكمه فيها على ما أدركه عقله من نفع فيها أو ضرر، كان حكمه على أساس صحيح معتبر من الشارع ولذلك لم يفتح باب الاستصلاح إلا في المعاملات ونحوها مما تعقل معاني أحكامها، وأما العبادات ونحوها مما لا تعقل معاني أحكامها فلا تشريع فيها بالاستصلاح»[1].

لكنه ينبغي التمييز وسط المثبتين بين نموذجين:

- نموذج الإمام مالك الذي أخذ بالمصالح اقتداء بمنهج الصحابة رضوان الله عليهم وبمذهب أهل المدينة في اعتمادهم على المصالح. قال الشاطبي: « التزم مالك في العبادات عدم الالتفات إلى المعاني، وإن ظهرت لبادي الرأي وقوفا مع ما فهم من مقصود الشارع فيها من التسليم على ما هي عليه... بخلاف قسم العادات الذي هو جار على المعنى المناسب الظاهر للعقول، فإنه استرسل فيه استرسال المدل العريق في فهم المعاني المصلحية، نعم مع مراعاة مقصود الشارع أن لا يخرج عنه ولا يناقض أصلا من أصوله، حتى لقد استشنع العلماء كثيرا من وجوه استرساله زاعمين أنه خلع الربقة، وفتح باب التشريع، وهيهات ما أبعده من ذلك رحمه الله، بل هو الذي رضي لنفسه في فقهه بالاتباع بحيث يخيل لبعض أنه مقلد لمن قبله»[2]. وهذا رد على مقالة الجويني في ادعائه أن الإمام مالك أفرط في القول بالاستدلال[3]، فالاستصلاح عند مالك في الأحكام الاجتهادية تسعة أعشار العلم [4]، بناء على أن الاستحسان عنده هو الالتفات إلى المصالح. قال ابن رشد: «ومعنى الاستحسان في أكثر الأحوال هو الالتفات إلى

---

١- مصادر التشريع، ص٩١.

٢- الاعتصام، ٢/٣٦٦.

٣ - انظر البرهان للجويني، ٢/٧٢١.

٤- نفسه ، ٢/٣٧١. قال الشاطبي « جاء عن مالك أن الاستحسان تسعة أعشار العلم، ورواه أصبغ عن ابن القاسم عن مالك «.

المصلحة والعدل» [1].ومن يتابع اجتهادات مالك يدرك أنه لم يعتبر الأخذ بالمصالح أقوى أنواع الاستدلال، وأنه لم يشترط أن تكون المصلحة ضرورية أو كلية أو قطعية،وإنما يراعيها باعتبارها مقصدا عاما أو خاصا للشريعة، فالاستصلاح عنده منهج قويم مؤداه النظر في أحكام الشريعة بناء على ما تحققه من غايات للفرد والجماعة، وهو منهج وسطي في فهم معاني الأحكام والمقصود بها.

– نموذج الطوفي الحنبلي المتوفى ٧١٦هـ الذي يرى أن الاستدلال بالمصالح أقوى أنواع الاستدلال، وذلك من حيث إنه إذا كان حكم نص الشارع أو الإجماع لا يتفق والمصلحة التي يدركها العقل الإنساني ولا يستطاع الجمع بينهما،فالمعول عليه هو المصلحة، يقول «واعلم أن هذه الطريقة التي قررناها مستفيدين لها من الحديث المذكور – لا ضرر ولا ضرار – ليست هي القول بالمصالح المرسلة على ما ذهب إليه مالك، بل هي أبلغ من ذلك، وهي التعويل على النصوص والإجماع في العبادات والمقدرات، وعلى اعتبار المصالح في المعاملات وباقي الأحكام» [2]. وقال «المصلحة وباقي الأدلة إما أن تتفقا أو تختلفا، فإن اتفقا فبها ونعمت، كما اتفق النص والإجماع والمصلحة على إثبات الأحكام الكلية الخمسة وهي: قتل القاتل والمرتد، وقطع يد السارق، وحد القاذف والشارب، ونحو ذلك من الأحكام التي وافقت فيها الأدلة المصلحة. وإن اختلفا فإن أمكن الجمع بينهما بوجه ما جمع، مثل أن تحمل بعض الأدلة على بعض الأحكام والأحوال دون بعض، على وجه لا يخل بالمصلحة ولا يفضي إلى التلاعب بالأدلة أو بعضها. وإن تعذر الجمع بينهما قدمت المصلحة على غيرها لقوله ﷺ: « لا ضرر ولا ضرار » وهو خاص في نفي الضرر المستلزم لرعاية المصلحة فيجب

---

١- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ٢/ ١٥٤.

٢- رسالة الطوفي، ص٩٧.

تقديمه، ولأن المصلحة هي المقصودة من سياسة المكلفين بإثبات الأحكام وباقي الأدلة كالوسائل والمقاصد واجبة التقديم على الوسائل» [1]. وهذا الاجتهاد منه، في تقديم رعاية المصالح على النصوص والإجماع في حال التعارض المزعوم، اجتهاد مرسل غير مقدر لنتائجه ومآلاته التي منها فتحه « بابا للقضاء على النصوص وجعل حكم النص أو الإجماع عرضة للنسخ بالرأي، لأن اعتبار المصلحة ما هو إلا مجرد رأي وتقدير، وربما قدر العقل مصلحة وبالروية والبحث قدرها مفسدة، فتعريض النصوص لنسخ أحكامها بالآراء وتقدير العقول خطر على الشرائع الإلهية» [2].

وهكذا يبرز نموذج مالك نظرا اجتهاديا متوازنا ومتوافقا مع المبدأ العقدي الإسلامي، قادرا على سبر أغوار النص الشرعي لفهمه واستنطاقه، واستخلاص الأحكام الشرعية المناسبة منه للوقائع المتغيرة، بينما نموذج الطوفي يبرز محتاجا إلى النقد والتقويم ليزال منه ما يمكن أن يؤدي إلى إهمال في العمل بالنصوص، وإعطاء أسبقية للعقل في تقرير مصلحة الإنسان، ولإيضاح أن مراعاة المصالح والمقاصد تتأسس على المبدأ العقدي الذي من مقتضياته العبودية الخالصة لله تعالى، وأنه لا حكم للعقل إلا بكونه كاشفا لا موجبا.

وما تقدم هو جزء من شمولية النظر المصلحي في الشرع التي تكشف قوة ارتباط المصالح الأخروية بالمصالح الدنيوية، وأن هذه تتكاثف فيها مصالح التكليفات العينية والكفائية [3]، والمصالح الخاصة والعامة، فيستنتج أن جلب المصالح وضمنها وسائلها ودفع المفاسد وضمنها وسائلها، منهج شرعي لا يتعارض وبدهيات العقل السليم وقطعياته، ويعمل على تحويل

---

١-رسالة الطوفي ، ص٩٨.

٢- نفسه ، ص١٠١.

٣- قواعد الأحكام ١/٤٣-٤٤.

النظر العقلي مما ليس تحته عمل ومقصد إلى ما هو مثمر يحيي الشريعة في العقول والقلوب، لتسير على هدى مستقيم في تحقيق الاستخلاف، وهذا ما يثبت أصالة مراعاة المصالح مبدأ رئيسا للفكر المقاصدي.



# الفصل الثاني:
# القضايا المنهجية
# في الفكر المقاصدي

## المبحث الأول: مناهج إثبات المقاصد الشرعية.

### المطلب الأول: مقاصد الشريعة والتأويل.

لقد وضعت الشريعة بصورة كاشفة عن مصالح الشرع ومصالح الخلق، ومبينة أن مصالح الدارين مبنية على المحافظة على الكليات وما تنطوي عليه من جزئيات، لابد منها- الكليات والجزئيات التي لا تتحصل معرفة إحداهما إلا في سياق دراسة الأخرى - لقيام الوجود الدنيوي. وهذا الوضع يستلزم أن معرفة المصالح والمفاسد لا تتأتى إلا من جهة الشرع. ولما كان الشرع أنزل على لسان معهود العرب «على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها، وأن فطرته أن يخاطب بالشيء منه عاما ظاهرا يراد به العام الظاهر، ويستغنى بأول هذا منه عن آخره، وعاما ظاهرا يراد به العام ويدخله الخاص، فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه، وعاما ظاهرا يراد به الخاص، وظاهرا يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره، فكل هذا موجود علمه في أول الكلام أو وسطه أو آخره. وتبتدئ الشيء من كلامها يبين أول لفظها فيه عن آخره، وتبتدئ الشيء يبين آخر لفظها منه عن أوله. وتكلم بالشيء تعرفه بالمعنى دون الإيضاح باللفظ، كما تعرف الإشارة، ثم يكون هذا عندها من أعلى كلامها لانفراد أهل علمها به دون أهل جهالتها. وتسمي الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة، وتسمي بالاسم الواحد المعاني الكثيرة»[1]. فإن إدراك معانيه وطلب فهمها تتوزعه حالتان فهميتان مختلفتان:

الأولى: الحالة الفهمية الساكنة المنبثقة من التصور اللفظي للغة، الذي يرى أن الأصل هو الأخذ بالدلالة الإفرادية الوضعية والشرعية، دون العناية بالدلالة العقلية التي تعتمد الدلالة التركيبية للفظ وما يحف به من حافات القرائن والاصطلاحات والسياق ومقام التشريع. فتقف هذه الحالة الفهمية

---

١- الرسالة، ص٥٢.

عند حدود ما يقوله اللفظ، وترفض صرف معناه إلى غير ما يدل عليه ظاهريا ولو بدليل. ويتضح نموذج هذه الحالة في موقف من أبطل القياس والتعليل والاستحسان والتأويل، ويرى أن من ترك ظاهر اللفظ وطلب معاني لا يدل عليها لفظ الوحي فقد افترى على الله عز وجل،« قال تعالى ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾ [1]. وقال تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[2]. فنص تعالى على البيان إنما هو القرآن وكلام النبي ﷺ، فقد فصح بذلك اتباع ما أوجب القرآن وكلامه عليه السلام، وبطلان كل تأويل دونهما، وقال تعالى: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ﴾ [3]. قال علي: ففي هذه الآية كفاية لمن عقل أن لغة النبي ﷺ التي خاطبنا بها لا يحل أن نتعدى بألفاظها من موضوعاتها إلى ما سواه أصلا »[4]. فالظاهر أو النص ، وفق هذا الفهم، هو اللفظ الوارد في القرآن أو السنة المستدل به على حكم الأشياء، وقد وضع ليعبر به عما يقتضيه في اللغة، وليعبر به عن المعنى الذي علق عليه، ومن أحاله فقد قصد إبطال الحقائق جملة.

وبهذا التحديد الساكن لمعنى اللفظ وإرادة اعتصاره لاستخراج لبه، وإنكار التأويل الصحيح وإبطال استنباط العلل واستقصاء مقامات التشريع ومعرفة مقاصد الشريعة، رسمت ملامح ضعف أفق العقل المسلم المتعامل مع النص الشرعي، نتجت عنها خلاصات وهمية مفادها أن الشريعة الإسلامية جامدة لا تكاد تفي حتى بعشر معشار حاجات الأمة ومتطلباتها في نوازلها المستجدة.

فكان من آثار تفشي الحالة الفهمية الساكنة المقتصرة على اعتماد

---

١- سورة النحل، الآية: ٨٩.

٢- سورة النحل، الآية: ٤٤.

٣- سورة إبراهيم، الآية: ٥.

٤- الإحكام في أصول الأحكام ، ٣١٢/١.

ظواهر الألفاظ في فقه الشريعة، ومجانبة الحديث عنها بما يفرضه معهود اللغة العربية وقانون التخاطب فيها، تشكيل الرؤية الانحدارية في وعي الأمة التي تستوجب بالضرورة موت الاجتهاد وموت الفكر. فعندما يقف الطموح الاجتهادي القادر على التمييز بين المعرفة التقريرية في الشرع والمعرفة المتغيرة فيه، يذبل إعمال العقل ويصاب الناس بداء التقليد والاتباع غير العلمي فيصير التعلق بالماضي من أجل الماضي، لا من أجل تجاوز تحديات نوازل الواقع التي تتطلب أحكاما شرعية مناسبة.

الثانية: الحالة الفهمية المتحركة التي تنطلق من استثمار طاقات النص في جميع دلالاته مطابقة وتضمنا والتزاما، حكمة ومصلحة، دون الوقوف عند ما تفيده الألفاظ من معان ظاهرة. ولذا لا ترى أن أحكام التشريع نصوصا لغوية تفهم من خلال فقه الألفاظ إفرادا وتركيبا فحسب، بل هي تستهدف مصالح معتبرة قصدها الشارع. فهذه الحالة اجتهاد عقلي لايقف صاحبه « عند منطق اللغة أو ما تفيده من معان ظاهرة، بل يسير على منهج يحكم الصلة بين النص والملكة الفكرية المقتدرة التي تدبر الأمر في النص على أساس من قواعد تحدد معالم الاجتهاد بالرأي حتى لا يقع المجتهد في الخطأ في الفكر أو يتأثر بالهوى والغرض، وبذلك يختلف منهج الاجتهاد بالرأي عن منهج الظاهرية الذين لا يكلفون أنفسهم مشقة البحث عن مراد الشارع ولا عن السبب الموجب للحكم ولا عن المصلحة التي هي غاية التشريع»[1].

فالفهم المتحرك يقتضي الاجتهاد بالرأي ويدفع إلى التأويل الجامع بين منطق اللغة ومنطق الشرع ومنطق العقل، جمعا علميا تتكامل فيه القواعد الشرعية واللغوية والعقلية لدفع المقدمات الظنية التي بني عليها النص الشرعي في أغلبه، فهو «مبني على نقل اللغات ونقل النحو والتصريف وعدم الاشتراك والمجاز والنقل والإضمار والتخصيص والتقديم والتأخير

١- المناهج الأصولية، لفتحي الدريني ، ص٣٠.

والناسخ والمعارض. وكل ذلك أمور ظنية» [1]. والمبني على المقدمات الظنية ظني، ولا يستخلص منه أحكام قطعية ما لم تبحث تلك المقدمات بما يحقق مقاصد الشرع. قال الشاطبي: « إفادة القطع مع اعتبار هذه الأمور متعذر وقد اعتصم من قال بوجودها بأنها ظنية في أنفسها، لكن إذا اقترنت بها قرائن مشاهدة أو منقولة فقد تفيد اليقين وهذا كله نادر أو متعذر» [2].

وإذا كان الاستدلال بالنص الشرعي ظنيا، فلأنه خطاب لغوي احتمالي مفتوح للتأويل على مستوى ألفاظه الإفرادية في معانيها وإشاراتها وإيماءاتها، وعلى مستوى تركيبها نحو العموم والخصوص والإطلاق والتقييد والتواطؤ والاشتراك والحقيقة والمجاز والكناية والتعريض والتشبيه والاستعارة. فظنية الاستدلال تابعة لارتباط التأويل جذريا بالمعنى الذي يستهدف إيجاد حقيقته بتجاوزه لمقتضى ظاهر اللفظ بدليل معين من الشرع، فالتأويل منهج اجتهادي ظني في نطاق النص الشرعي متعلق بالمعاني لا بالألفاظ، قال الفيروزآبادي « وأما التأويل فصرف معنى الآية بوجه تحتمله الآية ويكون موافقا لما قبله ملائما لما بعده، واشتقاقه من الأول وهو الرجوع، فيكون التأويل إبداء عاقبة الشيء، واشتقاقه من المآل بمعنى المرجع والعاقبة، فتأويل ما تؤول إليه من معنى وعاقبة، وقيل اشتقاقه من لفظ الأول وهو صرف الكلام عن أوله. وهذان القولان متقاربان ولهذا قيل أول الغرض الحكيم آخر فعله، وقيل اشتقاقه من الإيالة بمعنى السياسة تقول العرب أولنا وإيل علينا أي سسنا وسيس علينا، أي ساسنا غيرنا. وعلى هذا يكون معنى التأويل أن يسلط المؤول ذهنه وفكره على تتبع الكلام إلى أن يظهر مقصود الكلام ويتضح مراد المتكلم» [3].

والكلام عن ضرورة التأويل ومبادئه وقوانينه ومجالاته المحددة في

---

١- المحصول، للرازي ، ١٧٢/١.

٢- الموافقات، ص٣٦/١.

٣- بصائر ذوي التمييز ، ٧٩/١-٨٠.

النصوص الظنية[1]، هو لب الحالة الفهمية المتحركة من ناحية أولى، ومن ناحية ثانية هو الرابط النسقي الكاشف عن علاقة التأويل بمقاصد الشريعة، إذ لا يمكن تحديد مناهج معرفتها إلا إذا حددت قواعد صنع التأويل في الشرع وحدود فعله في النص الشرعي. فالوعي بأهمية مقصود تحديد هذه القواعد قد يكون مما دفع الشاطبي إلى الحديث عن مجال مقصد الشارع، فرأى أنه ينقسم بحسب التقسيم العقلي ثلاثة أقسام [2]:

أحدها: أن يقال إن مقصد الشارع غائب عنا حتى يأتينا ما يعرفنا به، وليس ذلك إلا بالتصريح الكلامي مجردا عن تتبع المعاني التي يقتضيها الاستقراء ولا تقتضيها الألفاظ بوضعها اللغوي، إما مع القول بأن التكاليف لم يراع فيها مصالح العباد على حال، وإما مع القول بمنع وجوب مراعاة المصالح، وإن وقعت في بعض فوجهها غير معروف لنا على التمام أو غير معروف البتة. ويبالغ في هذا حتى يمنع القول بالقياس، ويؤكد ما جاء في ذم الرأي والقياس. وحاصل هذا الوجه الحمل على الظاهر مطلقا وهو رأي الظاهرية الذين يحصرون مظان العلم بمقاصد الشارع في الظواهر والنصوص.

الثاني: في الطرف الآخر من هذا إلا أنه ضربان:

الأول: دعوى أن مقصد الشارع ليس في هذه الظواهر ولا ما يفهم منها، وإنما المقصود أمر آخر وراءه. ويطرد هذا في جميع الشريعة، حتى لا يبقى في ظاهرها متمسك يمكن أن يلتمس منه معرفة مقاصد الشارع، وهذا رأي كل قاصد لإبطال الشريعة وهم الباطنية، فإنهم لما قالوا بالإمام المعصوم لم يمكنهم ذلك إلا بالقدح في النصوص والظواهر الشرعية لكي يفتقر

---

١- لقد تناولت مفهوم التأويل واتجاهاته وفضاءه وأصوله من خلال ثلاث مراحل هي الفهم والتفسير والتطبيق، في بحث رسالة نيل د.د.ع: نظرية المعنى من خلال تأويل النص القرآني الكريم عند الأصوليين . مرقونة.

٢- الموافقات، ٢/٣٩١-٣٩٣.

إليه على زعمهم، فقد جوزوا أن يراد باللفظ غير موضوعه بدعوى الرمز، وأن كل ما ورد في الشرع من الظواهر في التكاليف والحشر والنشر والأمور الإلهية، فهي أمثلة ورموز إلى بواطن هي المقصودة.

الثاني: إن مقصود الشارع الالتفات إلى معاني الألفاظ بحيث لا تعتبر الظواهر والنصوص إلا بها على الإطلاق، فإن خالف النص المعنى النظري اطرح وقدم المعنى النظري، وهو إما بناء على وجوب مراعاة المصالح على الإطلاق، أو على عدم الوجوب لكن مع تحكيم المعنى جدا حتى تكون الألفاظ الشرعية تابعة للمعاني النظرية وهو رأي المتعمقين في القياس المقدمين له على النصوص.

وهؤلاء يقدمون رعاية المصالح على النص الشرعي ويعتبرونها بينة واضحة غير مبهمة، ومنهم نجم الدين الطوفي الذي يقدم الاستدلال بالمصلحة على النص والإجماع، ويذهب إلى أن الاستدلال بالمصلحة أقوى الاستدلالات.

وليست الظاهرية والباطنية والمتعمقة في القياس المقدمين المصالح على النص الشرعي نزعات تاريخية آلت إلى الانقراض، بل هي نزعات متجددة في أشكال مختلفة، ففي عصرنا الحديث يلاحظ المتتبع وجود نزعة الجمود على الظاهر، والعقل الحرفي المشوه لصلاحية الشريعة لكل الأزمنة والأمكنة، المحصور في الماضي حصر تقمص وتقليد بارد، لا حصر اعتبار وتفهم لأسباب القوة والعزة الحقيقية، كذلك يلاحظ المتتبع الباطنية الجدد الذين يصرفون العناية بالظواهر إحالة على أن لها بواطن هي المقصودة بناء على تأويلات لا تعقل، يحرفون بها مصطلحات شرعية نحو الإسلام والإيمان والكفر والفسق والنفاق والجنة والنار والخير والشر...بحسب مقولات مادية نفعية مناقضة لروح الشرع ومقاصده. وكذلك يلاحظ هذا المتتبع المطرحين للنص الشرعي المهتمين بالمعنى النظري والمصلحة

الاهتمام البالغ، ولو آل هذا الاهتمام إلى تعطيل النصوص قطعية الدلالة على تحريم الربا ووجوب الحدود والالتزام بفروض الميراث والالتزام بالشرع والثبات عليه...ويذهبون إلى كل هذا اعتبارا منهم أن غاية التقدم والتحديث ومساوقة روح العصر تقتضي ذلك[1].

الثالث: أن يقال باعتبار الأمرين جميعا على وجه لا يخل فيه المعنى بالنص ولا بالعكس لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض وهو الذي أمه أكثر العلماء الراسخين فعليه الاعتماد في الضابط الذي به يعرف مقصد الشارع.

ويظهر هذا المجال الثالث عمق الوعي التأويلي عند الشاطبي ومحوريته في معرفة مقاصد الشارع، فإن الجمع بين معاني الخطاب الظاهرة وقاعدة العقول المنتجة للمعاني والمقاصد في وسطية متوازنة، من شأنها استيعاب المستجدات ومجابهة الإحداث في الشريعة والانحرافات الخطيرة الواقعة والمحتملة التي تؤدي إلى انكسار الأمة وابتعادها عن سنن التطور الحضاري. وقد سمى أحمد الريسوني الجامع بين الاتجاه اللفظي والاتجاه التأويلي، بالاتجاه المقاصدي « الذي يقف وسطا بين التفريط والإفراط بين اللفظيين والتقويليين، يتجاوز ظاهرية اللفظيين، لكنه لا يتجاوز مقاصد الخطاب التي قامت على الدليل وقام عليه الدليل. فهو يتأسس على أن الألفاظ ومبانيها وما نطقت به ليست هي المنتهى في فهم كلام المتكلم وفي إدراك مقاصده»[2].

فالتأويل متعلق بالمعاني من خلال علاقة اللفظ بالمعنى، أو الدال بالمدلول، حيث يصبح الدال مجرد علامة لمدلول واسع وكبير، يتسع باتساع المعارف البشرية والإنجازات الحضارية، لكن هذا المدلول لا يخرج عن الاتجاه

١- انظر مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة، عبد المجيد النجار، فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب، ص ١٤٤-١٤٥.

٢- الفكر المقاصدي ، ص٩٤.

المقاصدي في فهم الدين وتفسير نصوصه وأحكامه، إلا إذا اجتمعت أمور أربعة هي:

الأول: الجهل بأدوات المقاصد، لأنه لابد في فهم الشريعة من اتباع معتاد العرب في لسانهم فإن كان لهم فيه « عرف مستمر فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة، وإن لم يكن ثم عرف فلا يصح أن يجري في فهمها على ما لا تعرفه، وهذا جار في المعاني والألفاظ والأساليب» [1]. ومثال ذلك [2]:

أ- إن معهود العرب أن لا ترى الألفاظ تعبدا عند محافظتها على المعاني، وإن كانت تراعيها أيضا فليس أحد الأمرين عندها بملتزم، بل قد تبنى على أحدهما مرة وعلى الآخر أخرى، ولا يكون ذلك قادحا في صحة كلامها واستقامته.

ب- خروجها في كثير من كلامها عن أحكام القوانين المطردة والضوابط المستمرة.

ج- إن من شأنها الاستغناء ببعض الألفاظ عما يرادفها أو يقاربها، ولا يعد ذلك اختلافا ولا اضطرابا إذا كان المقصود على استقامة.

د- إنه إنما يصح في مسالك الأفهام والفهم ما يكون عاما لجميع العرب، فلا يكلف فيه فوق ما يقدرون عليه بحسب الألفاظ والمعاني، فإن الناس في الفهم وتأتي التكليف فيه ليسوا على وزان واحد ولا متقارب، إلا إنهم يتقاربون في الأمور الجمهورية وما والاها، وعلى ذلك جرت مصالحهم في الدنيا.

ه- أن تكون التكاليف الاعتقادية والعملية مما يسع المكلف تعقلها ليسعه الدخول تحت حكمها.

و- أن يكون الاعتناء بالمعاني المبثوثة في الخطاب هو المقصود الأعظم،

---

١- الموافقات، ٢٨٢.

٢- نفسه ، ٢/٨٢-٨٨.

بناء على أن العرب إنما كانت عنايتها بالمعاني، وإنما أصلحت الألفاظ من أجلها.

الثاني: الجهل بمقاصد الشريعة الضرورية والحاجية والتحسينية التي يستلزمها فهم معنى الشرع وتأويله، لأنها المقصود والمراد، وعليها ينبني الشرع ابتداء، فقد قصدها الشارع في وضع الشريعة ابتداء أي بالقصد الذي يعتبر في المرتبة الأولى ويكون ما عداه كأنه تفصيل له. ولذا تعتبر القواعد الكلية التي يجري عليها ما لا نهاية له من النوازل. وإذا ما غفل المجتهد المنزل للجزئيات على الكليات النظر في مقاصد الشارع، فإن فهمه يكون على غير الوجه المطلوب شرعا، فيكون عمله في غير معمل ومشيه على غير طريق.

الثالث: تحسين الظن بالعقل باعتباره المصدر الأول للمعرفة البشرية، وهو ما يتنافى مع كون العقول مخلوقة لله تعالى، تابعة لقصده من الشرع، ومفتقرة إليه لا تستقل بالتشريع، فهو الذي جعل « في إدراكها حدا تنتهي إليه لا تتعداه، ولم يجعل لها سبيلا إلى الإدراك في كل مطلوب، ولو كانت كذلك لاستوت مع البارئ تعالى في إدراك جميع ما كان وما يكون وما لا يكون إذ لو كان كيف كان يكون. فمعلومات الله لا تتناهى ومعلومات العبد متناهية، والمتناهي لا يساوي ما لا يتناهى، وقد دخل في هذه الكلية ذوات الأشياء جملة وتفصيلا، وصفاتها وأحوالها وأفعالها وأحكامها جملة وتفصيلا، فالشيء الواحد من جملة الأشياء يعلمه الباري تعالى على التمام والكمال بحيث لا يعزب عن علمه مثقال ذرة لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أحواله ولا في أحكامه، بخلاف العبد فإن علمه بذلك الشيء قاصر ناقص سواء كان في تعقل ذاته أو صفاته أو أحواله أو أحكامه، وهو في الإنسان أمر مشاهد محسوس لا يرتاب فيه عاقل تخرجه التجربة إذا اعتبرها الإنسان في نفسه» [1].

---

١- الاعتصام، ٢/٤٨٦.

الرابع: اتباع الهوى، فقد قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقا لقصده في التشريع الموضوع، لإخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبدا لله اختيارا، كما هو عبد الله اضطرارا، فاتباع الهوى مضاد للحق المتضمن في قصد الشارع وذلك لأمور منها [1]:

الأول: ما علم بالنص الصريح الدال على أن العباد خلقوا للتعبد لله والدخول تحت أمره ونهيه دخولا مانعا من اتباع الهوى والانقياد له.

الثاني: ما علم بالتجارب والعادات من أن المصالح الدينية والدنيوية لا تحصل مع الاسترسال في اتباع الهوى والمشي مع الأغراض، لما يلزم في ذلك من التهارج والتقاتل والهلاك الذي هو مضاد لتلك المصالح.

الثالث: أن كل عمل كان المتبع فه الهوى بإطلاق من غير التفات إلى الأمر والنهي أو التخيير، فهو باطل بإطلاق، لأنه لابد للعمل من حامل يحمل عليه وداع يدعو إليه.

الرابع: إن اتباع الهوى طريق إلى المذموم وإن جاء ضمن المحمود، لأنه إذا تبين أنه مضاد بوضعه لوضع الشريعة، فحيثما زاحم مقتضاها في العمل كان مخوفا.

الخامس: إن اتباع الهوى في الأحكام الشرعية مظنة لأن يحتال بها على أغراضه فتصير كالآلة المعدة لاقتناص أغراض، كالمرائي يتخذ الأعمال الصالحة سلما لما في أيدي الناس، وبيان هذا ظاهر، ومن تتبع مآلات اتباع الهوى في الشرعيات وجد من المفاسد كثيرا.

فاجتماع هذه الأمور الأربعة يجعل المدلول التأويلي غير خارج عن دائرة الاتجاه المقاصدي، ويظهر بعض المقومات التي يتصف بها التأويل الصحيح المقبول نحو مراعاة السياق النصي، وطبيعة المكلف، ورفض التناقض الممكن تصوره بين الشرع والعقل. ويوضح أن ارتباط التأويل الصحيح

---

١- الموافقات، ٢/١٦٩-١٧٦.

بالمقاصد الشرعية نابع من كون الأدلة اللفظية لا تكفي ولا تغني عن معرفة المقاصد الشرعية التي تجعل من تلك الأدلة خزانا للمصالح بحسب الوجود الإنساني، باعتبار التأويل الممثل للحالة الفهمية المتحركة العاكسة لتطور الفهم الإنساني والفعل الحضاري هو التأويل الصحيح، وليس التأويل الفاسد الذي يرى«أن النص يمكن أن يقرأ بتجاوز لمعناه التواضعي والاصطلاحي، وهذه القراءة نوع من اللعب الحر، وعلى هذا الأساس فإن تأويلات النص وتعدداتها متعلقة أساسا بمؤهلات القارئ، فالنص بمثابة بصلة ضخمة لاينتهي تقشيرها، وإن السياق العام ومساق النص لا أهمية لهما في التأويل، لأن المقصود ليس الوصول إلى حقيقة ما يتحدث عنه النص، وإنما الهدف تحقيق المتعة» [١]، فهذا النوع من التأويل فاسد لأنه مهمل لا أصل له يمنعه من اتباع الهوى، ولا حدود معرفية له تدفع عنه العدمية والعبثية، ولا قيمة حضارية تنزع عنه قتل الإنسان بإنزاله أسفل سافلين.

واجتنابا لكل هذا عمل أصحاب التأويل المقاصدي على تسييج التأويل بالمقاييس والقواعد التي تمنح مدلوله القيمة المصلحية النافعة للإنسان، ومن هذه القواعد:

**القاعدة الأولى: لا تأويل في النصوص القطعية.**

القطعي والظني في الوحي الإلهي أمر ثابت بالوحي نفسه في قوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞ ﴾ [٢]، وعليه فإن تحديد معنى هذا المحكم القطعي أو هذا المتشابه الظني قد فصله الأصوليون وغيرهم بالطريقة التي تكشف قدسية الوحي وتوجيهه للفعل الإنساني في صنع تاريخه. فالقطعي هو المجموع العقدي والعملي المستخلص من القرآن والسنة، ولا مدخل للشك العقلي

---

١- مجهول البيان، لمحمد مفتاح، ص١٠١.

٢- سورة آل عمران، الآية: ٧.

فيه بأي نوع من الأنواع، فصار نسقا كليا ثابتا لا يتأثر بالواقع التاريخي للمسلمين واختلافاتهم المذهبية والسياسة والاجتماعية. أما الظني فهو المجموع العملي الخاضع لاحتمال تعدد المعنى ولتبدلات فعل المسلمين في التاريخ، حسب الأزمان والأمكنة، لكنه غير منفك في النظر والبحث عن القطعي. ﴿ هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞ ﴾

فالمشكك في قدسية الوحي وصلاحيته للزمان والمكان هو الذي يعتقد بأن لا وجود للنصوص القطعية باعتبارها من إبداع العقل المسلم في مرحلة تاريخية ينبغي تجاوزها. فهي كما يدعي أحدهم « إن القول بوجود نصوص قطعية إنما هو في – نظرنا – من رواسب التفكير الأصولي، فليس من اللسانيين اليوم من يقول بوجود نص ما ذي دلالة قطعية إذ من الثابت لدى كل من يراعي مقتضيات المعرفة اللسانية الحديثة لا علوم اللغة القديمة، أن النصوص تكتسب دلالتها من الثقافة وليست لها البتة دلالة محضة وقطعية لا صلة لها بالتاريخ البشري» [١].

وهذا النظر السلبي لنصوص الشريعة ينبني على جمود في النظر العقلي ومعيارية تصورية لعلاقة الوحي بالإنسان، فلا يرقى إلى إدراك أهمية الثوابت الشرعية الضرورية في سداد إعمال العقل. وجموده ومعياريته يبرزان في ارتكازه على أصول منهجية منقولة غير منخولة لا علاقة لها بالأصول المنهجية الإسلامية،الشيء الذي يكشف جهلا بالأصول الابستيمولوجية التي يعتمد عليها من يقول من اللسانيين المحدثين بعدمية النص القطعي.

ولما كان التأويل عملا عقليا وجب عليه احترام النصوص القطعية الواضحة الدلالة في معانيها بحيث لا تحتمل تأويلا ولا تخصيصا ولا نسخا،

---

١- هل الفقه وأصوله قابلان للتجديد، لعبد المجيد الشرفي، ص٢٠. مجلة مقدمات، ع٢٥.

وهي المصطلح عليها عند الأصوليين بالمحكم والمفسر والمعتبر في المبادئ الشرعية والقواعد الكلية، فليست«داخلة في نطاق التأويل... لما يأتي:

١- إما لكون النص يتعلق بحقائق ثابتة كما في العقائد.

٢- وإما لكونه يتعلق بمصلحة جوهرية ثابتة لا تتغير بتغير الأزمنة والأمكنة، كفرائض الإرث أو العقوبات النصية على الجرائم الكبرى التي تقع في المجتمع.

٣- وإما لكونه يقرر قاعدة ترسم منهجا تشريعيا في الاجتهاد كقاعدة «الضرر الخاص يتحمل في سبيل ضرر عام» وقاعدة « الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف» وقاعدة «رفع الحرج» وقاعدة « لا ضرر ولا ضرار». لأن هذه القواعد حاكمة على الأحكام التكليفية في الشريعة كلها.

٤- وإما لكون النص الصريح القاطع يتعلق بأمهات الفضائل وأصول الأخلاق والكمالات النفسية » [1].

**القاعدة الثانية: لا تأويل إلا بدليل.**

وإذا كانت النصوص القطعية ضابطا للتأويل وليست مجالا له، فإن النصوص الظنية المحتملة لعدد من المعاني احتمالا لا يؤثر في البناء النسقي للشرع، تعتبر المجال الرحب للتأويل وإعمال الرأي، لكن هذه النصوص قسمان:

- قسم يتعلق بالأصول العقدية، والتأويل فيه يندرج فيما ليس تحته عمل، ولذا لا يخدم البحث في معرفة المقاصد الشرعية المؤدية إلى إيجاد المسالك الحقيقية للاستخلاف في الأرض، فكل تأويل لا ينبني عليه عمل وإنما يكون نزقا عقليا لإظهار البراعة والتعمق، حكمه الترك، كما أن كل تأويل يراد منه إخضاع نصوص القرآن العقدية إلى نظريات مجردة واحتمالات سالبة

١- المناهج الأصولية ، ص١٦٥.

لا أثر لها في إصلاح الإنسان وتحصيل مصالحه، فهو تأويل فضلة ولعب وشهوة لا قيمة له معرفيا ولا منهجيا.

- قسم يتعلق بالأحكام الفرعية العملية، وللتأويل فيه أثر معرفي قويم باعتباره عملا استنباطيا متجددا في الفهم والتنزيل، ويكون هذا التأثير المعرفي خادما للبحث المقاصدي حينما يكون الدليل المعتمد في تقرير مدلول التأويل مستجيبا للشروط العلمية والشرعية التي تجعل منه تأويلا متضمنا لعلم صحيح، لأن العلم بالدليل والاستدلال، وما لا يقوم على الدليل والاستدلال فإنما هو تجذيف وتخريف.

وبحسب قوة الدليل وضعفه تتحدد طبيعة التأويل قبولا وردا، فإن المؤول في أي وجه من وجوه التأويل لا يعتبر إلا بما عضد به من دليل « فإن كان ظهور المؤول زائدا على ظهور ما عضد التأويل به، فالتأويل مردود، وإن كان ما عضد التأويل به أظهر فالتأويل سائغ معمول به، وإن استويا وقع ذلك في رتبة التعارض، والشرط استواء رتبة المؤول وما عضد التأويل به، فإن كان مرتبة المؤول مقدمة فالتأويل مردود، وكل ذلك إذا كان التأويل في نفسه محتملا فإن لم يكن محتملا فهو في نفسه باطل، والباطل لا يتصور أن يعضد شيئا » [1].وإذا كان الأصل في الدليل أن يكون صحيحا معتبرا شرعا يرشد إلى تحديد إرادة الشارع في النصوص الظنية، فإن الأصل في النص المؤول أن يكون محتملا، فبتنوع الاحتمالات بحسب القرب والبعد يتنوع الدليل الذي يتعلق به التأويل. ويمكن تفصيل هذا التنوع فيما يلي[2]:

أولا: النص التشريعي من القرآن الكريم والسنة.

ثانيا: الإجماع.

ثالثا: قاعدة تشريعية عامة منصوص عليها في القرآن الكريم أو السنة.

---

١- البرهان، ١/٣٦٥.

٢- المناهج الأصولية، ص١٩٦-١٩٧.

رابعا: قاعدة فقهية ثبت أن الشارع الحكيم قد لاحظها في جزئيات كثيرة لا تحصى، وتلقاها الأئمة بالقبول والعمل وكانت أساسا لتفريعاتهم في الاجتهاد بالرأي، وهي مستخلصة من استقصاء الجزئيات في الشريعة.

خامسا: المصلحة العامة الحقيقية.

سادسا: العرف العملي والقولي.

سابعا: حكمة التشريع أو الغرض الذي من أجله شرع الحكم وقد يكون غرضا اجتماعيا أو اقتصاديا أو سياسيا أو خلقيا.

ثامنا: القياس.

تاسعا: العقل الذي يعتمد على منطق الأشياء، وهو ما يسميه الأصوليون بالتأويل القريب.

عاشرا: المآل الذي يفضي إليه تطبيق النص في ظرف من الظروف، وهو أصل عام في التشريع الاجتهادي بالرأي مقصود معتبر شرعا.

**القاعدة الثالثة: لا تعارض للتأويل مع المحافظة على مقاصد الشارع.**

هذه القاعدة جزء من القاعدة السابقة، حيث تعتبر المحافظة على مقاصد الإرادة التشريعية التكليفية والإرادة التكوينية القدرية، ضابطا منهجيا للتأويل يفرضه الشرع والعقل، ولا تجوز معارضته أو مناقضته بحال من الأحوال، وإذا لم يلتزم به فلن تصير للتأويل منفعة دنيوية أو أخروية ترجى أو مغزى حقيقي في إعماله من لدن المؤولين على أية شاكلة عملوا واجتهدوا.

فمعرفة المقاصد الشرعية الضرورية والحاجية والتحسينية المتعلقة بالفرد أو المجتمع، أو معرفة المصالح الأصلية والتبعية، أو معرفة المصالح الحيوية والعقلية والروحية، تغلق باب التأويلات الضعيفة والباطلة، بتحديدها للمعنى الراجح المحتمل الذي لا ينفصل بتاتا عن إرادة المشرع، باعتبار أن الاتصال

بين المعنى وإرادة الشارع يمنع النظر المصلحي من أن يتقدم على القواطع والثوابت في الدين. فانسجام النص الشرعي وتناسب آياته لا يسمحان مطلقا بأن يحصل تعارض بين التأويل و المحافظة على الكليات المصلحية الضرورية ومكملاتها الحاجية والتحسينية. ومن عمل على إبراز التعارض بينهما فهو يبتغي تحطيم أصلين عظيمين:

- أصل أن الشريعة جاءت للتكليف بمقتضاها على قدر استطاعة المكلف.
- أصل متوالية الانسجام والتناسب في النص الشرعي.

فلا تعارض مطلقا بين التأويل ومراعاة المصالح الشرعية كلية كانت أم جزئية، على مستوى الفهم والتطبيق.

فعلى مستوى الفهم: يتصرف المؤول في معنى النص الشرعي ويتعمق فيه ليدرك المصلحة الشرعية التي بني عليها، ثم يؤول النص في ضوء المعنى الذي تحدده تلك المصلحة الكلية أو الجزئية، تأويلا لا يخرج به عما يمكن أن يحتمله بحسب وضعه اللغوي. وهو شرط أساس من شروط التأويل، فهو توسيع لأفق النص وليس خروجا عليه أو إبطالا للمنصوص عليه كلية.

وعلى مستوى التطبيق: يتصرف المؤول بحسب تلك المصلحة ليجد المسالك المفضية إلى تحقيقها في واقع المكلفين، ولا تعارض بين تلك المصلحة وبذل الجهد في تكييفها على مساق الواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والخلقي، فحيثما تحققت المصلحة وجب تنزيلها، لأن بها تتكشف أبعاد جديدة للنص لا تفهم إلا من خلال قراءة التطبيق في واقع تصور الحياة وتفاعل الإنسان مع الصيرورة التاريخية.

إن التأويل آلية لمعرفة المقاصد الشرعية، والمقاصد الشرعية آلية لضبط التأويل، فالعلاقة بينهما تلازمية تفرض نفسها على أي منهج تركيبي في النظر المصلحي داخل النص الشرعي وارتباطاته بالواقع المتغير لأفعال المكلفين.

### المطلب الثاني: نحو منهج تكاملي لإثبات مقاصد الشريعة:

يقصد بالمنهج التكاملي مجموعة من المناهج العلمية والقواعد المعتبرة التي لها قوة إثباتية لمقاصد الشريعة وحجية معتبرة، قائمة على رؤية نسقية لمقاصد الشريعة.

فالمقصود الشرعي يتعلق:

- بدلالة النص الشرعي الإفرادية والتركيبية وإرادة المكلف.
- بالجمع بين النصوص الشرعية.
- بالتجريب الحسي في الواقع.

وبهذا ، فهو لا يتكشف إلا بنسق يجمع هذه المتعلقات الثلاثة لتكون متكاملة خادمة لبعضها البعض لا واحدة أعظم من الأخرى، نسق يجعل العلماء حين كشفهم عن مقاصد الشريعة وإثباتهم لها ودفاعهم عنها ينطلقون من تصور شمولي للمقاصد مقصده إزالة الاختلاف السلبي والتعصب الفردي لطريقة خاصة أو طرق متعددة. فالمقصود الشرعي من منهج إثبات المقاصد العامة والخاصة والجزئية لا ينبغي أن يكون إلا موحدا للعقل المسلم المجتهد في إدراك المصالح العليا المنسجمة مع مقصد الاستخلاف والتعمير والتزكية.

ولكل من تلك المتعلقات منهج جزئي خاص:

- المنهج النصي: مبني على مبدأ التفاعل النصي.
- المنهج الاستقرائي: مبني على مبدأ التعاون والتعاضد بين النصوص.
- المنهج التجريبي: مبني على مبدأ التوظيف الحسي والاختبار.

وفيما يلي تفصيل لهذه المناهج:

### ١.المنهج النصي:

النص كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة سواء أكان ظاهرا مفسرا أو نصا أو حقيقة أو مجازا خاصا كان أو عاما منطوقا أو مفهوما، وينتظم على شكل متوالية من الألفاظ تتفاعل فيما بينها وبين المكلفين، لاتقتصرعلى نقل المعارف والأحكام الشرعية، وإنما تتجاوزها إلى تأسيس المصالح الشرعية الضرورية والحاجية والتحسينية التي تنتج عيشة راضية للمكلفين اجتماعا واقتصادا وسياسة.

والمنهج النصي هو الأداة العملية المهتمة بوصف كيفية استعمال علاقة اللفظ بالمعنى داخل النص الشرعي للتوصل إلى فهم مقصود الشارع، وذلك الوصف يتم عبر المستويات الآتية:

الأول: فهم مقاصد الشارع من علاقة اللفظ بالمعنى.

الثاني: فهم مقاصد الشارع من علل الأحكام.

الثالث: فهم مقاصد الشارع من السياق النصي ومقامه.

المستوى الأول: لقد اهتم الأصوليون المتكلمون والحنفية بهذه العلاقة اهتماما كبيرا، أثناء بحثهم عن القواعد التفسيرية للنصوص الشرعية المتعلقة باستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، فتناول المتكلمون تقاسيم الألفاظ وكيفية الاستدلال، بها فتحدثوا عن قضايا الأوامر والنواهي والعموم والخصوص والإطلاق والتقييد والإجمال والبيان والإحكام والتشابه والمنطوق والمفهوم. كما تناول الحنفية علاقة اللفظ بالمعنى في أربعة أقسام:

- اللفظ باعتبار وضعه للمعنى: خاص وعام ومشترك.
- اللفظ باعتبار استعماله في المعنى: حقيقة ومجاز.
- اللفظ باعتبار قوة دلالته على المعنى: واضح الدلالة وغير واضح الدلالة.
- اللفظ باعتبار طرق دلالته على المعنى: دلالة العبارة ودلالة الإشارة

ودلالة النص ودلالة الاقتضاء.

ورغم هذا الدرس اللغوي العميق المقدم من لدن الأصوليين، فإنهم توقفوا فيه عند اقتباس الحكم الشرعي من مداركه ولم يتجاوزوه إلى اقتباس المقصود الشرعي من الحكم، باعتباره المصلحة التي يجنيها المنزل لهذا الحكم الكلي أو الجزئي.

فليست النصوص الصريحة الواضحة الدلالة هي التي تعد وحدها مسلكا لمعرفة مقاصد الشارع، وإنما كل نص يمثل قسما من أقسام علاقة اللفظ بالمعنى يعتبر مسلكا لاستنباط مقصد جزئي أو كلي، بناء على ما تختزنه طاقات الألفاظ وما تحتمله من معان يتقرر بعض منها مقصدا شرعيا بدليل علمي معتبر في الإثبات والحجية، فمقاصد الشرع أصلية وتبعية تستخلص من خصائص اللغة العربية وسننها وقوانينها، وذلك«أن نصوص الشريعة متمثلة في القرآن والسنة نصوص عربية المتن، ولا سبيل للمجتهد الذي يتهيأ لاستنباط الأحكام منها إلى بلوغ غايته إلا بمعرفة الضوابط والقوانين المستمدة من اللغة العربية التي تعينه في ذلك، وتهديه إلى مقصد الشارع الذي لا يمكن الاهتداء إليه إلا بإدراك النص – الذي يعبر عنه- إدراكا سليما » [1] .

فالشريعة عربية ولن يستكملها المرء خلال الاستقلال بالنظر ما لم يجمع بين القواعد اللغوية التفسيرية والمقاصد الشرعية، لأن «لسان العرب هو المترجم عن مقاصد الشريعة » [2]. وأساس النظر في لسان العرب هو النظر في علاقة اللفظ بالمعنى داخله. ولا يعترض على هذا بأن الاحتمالات دائرة بلسان العرب، لأن النص القطعي الدلالة فيه معدوم أو نادر، وما فيه احتمالات لا يكون صالحا لاستخلاص مقصد شرعي منه، وذلك لأنه «لو اعتبر مجرد الاحتمال في القول، لم يكن لإنزال الكتب ولا لإرسال النبي

---

١- مناهج الأصوليين في طرق دلالات الألفاظ على الأحكام، لخليفة بابكر الحسن، ص٢٧.

٢- الموافقات ، ٤/٣٢٤.

عليه الصلاة والسلام بذلك فائدة، إذ يلزم أن لا تقوم الحجة على الخلق بالأوامر والنواهي والإخبارات، إذ ليست في الأكثر نصوصا لا تحتمل غير ما قصد بها، لكن ذلك باطل بالإجماع والمعقول فما يلزم عنه كذلك»[1].

ومن هنا يأتي الارتباط بين مسلك علاقة اللفظ بالمعنى وإرادة المكلف التي ينبغي أن تكون موافقة لقصد الشريعة، فكل من ابتغى في ألفاظ الشريعة غير ما شرعت له فقد ناقض الشريعة، ومن ناقض الشريعة فعمله في المناقضة باطل، فما يؤدي إليها باطل.

المستوى الثاني: فهم مقاصد الشارع من علل الأحكام: العلل إن كانت معلومة تعتبر مقدمة لمعرفة مقاصد الشريعة لما بينهما من الاتصال العلمي والمعرفي، فالاتصال العلمي يبرز في مفهوم العلة حيث إنها ما شرع الحكم عنده تحصيلا للمصلحة، أو هي الحكم والمصالح التي تعلقت بها الأوامر والنواهي، والاتصال المعرفي يبرز في أن مقصود الشارع من شرع الأحكام هو مصالح العباد، وعليه تكون العلة مقدمة للاستدلال بمقصود الشارع.

واستخلاص مقاصد الشارع من علل الأحكام تأكيد على أن القياس ليس دليلا تعرف به الأحكام فقط، وإنما هو مسلك لاستنباط المعنى من النص يؤدي لاستثمار الحكم الشرعي منه، ويكون بغاية رد فرع إلى أصل لمساواته في علة حكمه، أو بغاية معرفة مصلحة تكون مناطا لحكم شرعي يؤخذ به على أساسها، وهو ما أطلق عليه الاستصلاح، أو المصالح المرسلة، أو القياس بالمصلحة، أو بيان المصلحة.

ومن شروط العلة أن تكون وصفا ظاهرا منضبطا مناسبا، ومعنى كونه مناسبا أي مظنة لتحقيق حكمة الحكم، ومن شأن ربط الحكم به وجودا وعدما أن يحقق ما قصده الشارع من تشريع الحكم من جلب منفعة أو دفع ضرر أو رفع حرج، لأن الباعث الحقيقي على تشريع الحكم والغاية المقصودة

---

١- نفسه ، ٤/٣٢٥.

منه هو حكمة الحكم، لكن لعدم ظهورها في بعض الأحكام وعدم انضباطها في بعضها أقيمت مقامها أوصاف ظاهرة منضبطة ملائمة ومناسبة لها، لأنها مظنة للحكم، فالإسكار مناسب لتحريم الخمر لأن في بناء التحريم عليه حفظا للعقول، والقتل العمد عدوان مناسب لإيجاب القصاص، لأن في بناء القصاص عليه حفظا لحياة الناس.

وللترابط الحاصل بين العلة ومقصود الشارع، فإن مسالكها التي تعرف بها هي أيضا صالحة لأن تكون مسالك لمعرفة مقصود الشارع، لكن لاينظر لهذه الصلاحية نظرة مجيئها في سياق دراسة القياس الجزئي الذي عني به الأصوليون، بل ينظر إلى ذكرها هنا بقصد التقعيد للقياس الشمولي الاستقرائي والتأسيس لقواعد الكشف عن الكليات المقاصدية. وهذه المسالك نقلية وعقلية، وهي [1]:

المسلك الأول: النص، والمراد به ما تكون دلالته على العلية ظاهرة، سواء كانت قاطعة أو محتملة. أما القاطع: فهو الصريح في إفادة العلية نحو: لعلة كذا، لأجل كذا، كي يكون كذا. أما المحتمل: فهو ألفاظ ظاهرة في العلية وتحتمل غيرها، أو ألفاظ لم توضع للتعليل وإنما تفيده من خارج:

فالألفاظ الأولى: نحو اللام والباء وإن وأن الشرطية.

والألفاظ الثانية: نحو الفاء الداخلة على الوصف أو على الحكم لأنها موضوعة للتعقيب وإنما تفيد العلة من جهة الترتيب.

المسلك الثاني: الإجماع في عصر من العصور على علية الوصف شريطة أن يكون قطعيا وطريق وصوله قطعي.

المسلك الثالث: الإيماء والتنبيه: ما يدل على علية الوصف بقرينة من القرائن، فضابطه الاقتران بوصف لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان

---

١- شفاء الغليل للغزالي. المحصول للرازي. الإحكام للآمدي. نهاية السول للأسنوي. إرشاد الفحول للشوكاني. مسلم الثبوت للأنصاري.

بعيدا، فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد. وقد اختلف في أنواعه وفروعه، منها:

١- أن يرتب الحكم على الفعل بفاء التعقيب والتسبيب، فهو تنبيه على تعليل الحكم بالفعل الذي رتب عليه.

٢- أن يذكر الشارع في الحكم وصفا، ولم يصرح بالتعليل به، ولكن لو قدر ذلك الوصف غير مؤثر في الحكم وغير موجب له، لكان خارجا عن الإفادة، ولم تظهر لذكر ذلك الوصف فائدة، فيكون ذكر الوصف تنبيها على أنه العلة.

٣- أن يفرق الشرع بين شيئين في الحكم، بذكر صفة فاصلة، فهو تنبيه على أن الوصف الفاصل هو الموجب للحكم الذي عرف به المفارقة.

٤- النهي عما يمنع من الواجب تنبيها على أن تحريمه لكونه مانعا من الواجب.

٥- أن يذكر الشارع مع الحكم وصفا مناسبا لو لم يقدر التعليل به لما كان لذكره فائدة.

المسلك الرابع: المناسبة: وقد سبق الحديث عنها باعتبارها قانونا داخليا للفكر المقاصدي.

المسلك الخامس: السبر والتقسيم، ومعناه أن الباحث عن العلة يقسم الصفات التي يتوهم عليتها، بأن يقول علة هذا الحكم إما هذه الصفة وإما هذه، ثم يسبر كل واحدة منها أي يختبرها، ويلغي بعضها بطريقة، فيتعين الباقي للعلية. فالسبر هو أن يختبر الوصف هل يصلح للعلية أم لا، والتقسيم هو قولنا العلة إما كذا وإما كذا.

والسبر والتقسيم إما أن يكون منحصرا بين النفي والإثبات أو لا يكون. فالأول: يسمى المنحصر أو الحاصر، وهو حصر الأوصاف التي يمكن

التعليل بها للمقيس عليه ثم اختبارها والاستغناء عما لا يصلح منها، كل هذا بفضل المقاييس التي تعتمد في اعتبار الوصف المناسب للعلية أو الضوابط المعمول بها لإبطال الأوصاف غير المناسبة. وهذا القسم يفيد القطع إن كان الحصر في الأقسام وإبطال غير المطلوب قطعيا، وذلك قليل في الشرعيات، وإن لم يكن كذلك فإنه يفيد الظن. الثاني يسمى المنتشر، فكما إذا لم يدع الإجماع ويقتصر على القول إن حرمة الربا في البر مثلا إما أن تكون معللة بالطعم أو الكيل أو القوت أو المال، والكل باطل إلا الطعم فيتعين التعليل به. وهذا القسم يفيد الظن ولا يكون حجية في العقليات بل في الشرعيات فقط.

المسلك السادس: الشبه: لا يتحرر في تعريف الشبه معنى معين، وذلك لكثرة اختلاف الأصوليين فيه. ذكر الرازي أن الوصف إما أن يكون مناسبا للحكم بذاته، وإما أن لا يناسبه بذاته، لكنه يكون مستلزما لما يناسبه بذاته. وإما أن لا يناسبه بذاته ولا يستلزم ما يناسبه بذاته، فالأول هو الوصف المناسب، والثاني هو الشبه، والثالث هو الطرد. وقيل في الشبه أيضا الوصف الذي لا يناسب الحكم، إما أن يكون قد عرف بالنص تأثير جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم، وإما أن لا يكون كذلك.

فالأول هو الشبه، لأنه من حيث هو غير مناسب، يظن أنه غير معتبر في حق ذلك الحكم. ومن حيث علم تأثير جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم مع أن سائر الأوصاف ليس كذلك، يكون ظن إسناد الحكم إليه أقوى من ظن إسناده إلى غيره.

وقد اختلف في حجيته أيضا، فالبعض وهم الحنفية، يذهبون إلى أنه ليس بحجة، بينما يرى البعض الآخر وهم جمهور الشافعية وغيرهم أنه حجة. قال الرازي: إنه يفيد ظن العلية فوجب العمل به.

المسلك السابع: الطرد وهو الوصف الذي لم يعلم كونه مناسبا ولا مستلزما للمناسب، إذا كان الحكم حاصلا مع الوصف في جميع الصور المغايرة محل النزاع.

والقول بأن الوصف إذا ثبت الحكم معه وزال مع زواله يدل على أنه علة، قول فاسد، لأن الوجود عند الوجود طرد محض وليس بعلة.

ومن المعاني القريبة من الطرد، الدوران أي دوران العلة مع المعلول وجودا وعدما، ويعبر عنه الأصوليون أحيانا أيضا بالجريان والطرد. وقد عرفه الشوكاني بقوله: وهو أن يوجد الحكم عند وجود الوصف ويرتفع بارتفاعه في صورة واحدة، كالتحريم مع السكر في العصير فإنه لما لم يكن مسكرا لم يكن حراما. فلما حدث السكر فيه وجدت الحرمة، ثم لما زال السكر بصيرورته خلا، زال التحريم فدل على أن العلة السكر.

ويختلف الطرد عن الدوران بأن الوصف في الدوران يظهر فيه الوجود والانعدام، بينما نجد الوصف في الطرد ثابتا في المحل من أول الأمر. وبعبارة أخرى فإن الحكم في الطرد جار عند وجوده فقط من غير أن يلاحظ انعدامه عند عدمه، كما يختلف عنه بكون الوصف في الدوران قد يناسب وقد لا يناسب، أما الوصف في الطرد فإنه غير مناسب قطعا وفي أي حال.

وذهب الجمهور إلى أنه يفيد ظن العلية بشرط عدم المزاحم لأن العلة الشرعية لا توجب الحكم بذاتها، وإنما هي علاقة منصوبة، فإذا دار الوصف مع الحكم غلب على الظن أنه معروف. وذهب بعض الأصوليين إلى أنه لا يفيد بمجرده لا قطعا ولا ظنا.

المسلك الثامن: تنقيح المناط وتحقيقه وتخريجه، ومعنى تنقيح المناط أن إلحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه قد يكون باستخراج الجامع،وقد يكون بإلغاء الفارق وهو أن يقال: لا فرق بين الأصل والفرع إلا كذا وكذا وذلك لا تأثير له في الحكم البتة فيلزم اشتراك الفرع والأصل في ذلك الحكم. فهو بهذا حسب الرازي طريقة السبر والتقسيم من غير تفاوت أصلا. فتنقيح المناط هو أن يضيف الشارع الحكم إلى سببه فتقترن به أوصاف لا مدخل

لها في الإضافة يجب حذفها من الاعتبار ليتسع الحكم ويشمل غير محل النص، إذ لو بقيت الأوصاف لقصرت الحكم على من ورد الحكم بسببه.

وتحقيق المناط نوعان:

أولهما: ألا يعرف في جوازه خلاف ومعناه أن تكون القاعدة الكلية متفقا عليها، أو منصوصا عليها ومجتهدا في تحقيقها في الفرع.

الثاني: هو ما عرفت علة الحكم فيه بنص أو إجماع، فيبين المجتهد وجودها في الفرع باجتهاده. وتخريج المناط معناه أن ينص الشارع على حكم في محل يتعرض لمناطه أصلا، كتحريمه شرب الخمر والربا في البر، فيستنبط المناط بالرأي والنظر، فيقول حرم الخمر لكونه مسكرا فيقاس عليه النبيذ، وحرم الربا في البر لأنه كيل جنس فيقاس عليه الأرز.

فتنقيح المناط وتحقيقه وتخريجه أنواع من الاجتهاد في العلة والنظر فيها إما بالاستنباط، وإما بتخليصها من علل أخرى تختلط معها وإما بتعيين محلها في الفرع.

إن هذه المسالك آليات لفهم النص الشرعي على نحو كلي، وكما تستخلص بها العلل الشرعية، تستخلص بها مقاصد الشارع بحسب موقعها في النص، كلية أو خاصة أو جزئية. وكل مسلك فهمي من شأنه الكشف عن علل الأحكام وخال من النواقض، فهو طريق لمعرفة الكليات المقاصدية، ولا يستثنى إلا ما لم يراع القواعد الشرعية في الفهم والتأويل التي تضبط الاجتهاد الاستنباطي والتبييني من التسيب أو الانفلات من الانسجام المعرفي التام بين العقل والشرع. وبهذا تخرج وظيفة مسالك العلة من القياس الجزئي إلى القياس المصلحي الشمولي الذي يعنى بفقه قضايا الأمة والمجتمع إضافة إلى قضايا فقه الفرد، انطلاقا من النص الشرعي على قاعدة التوسط بين مقتضيات الظاهر والباطن،واللفظ والمعنى،والوسائل والمقاصد.

المستوى الثالث: فهم مقاصد الشارع من السياق النصي ومقامه: إن المقصود بالسياق هو مجموع القرائن المرجحة لأحد الاحتمالات الواردة في النص الشرعي، ويتحدد ذلك المجموع بعناصره المكونة له وهي المرسل والمرسل إليه والنص والأحوال والمقامات التي تم فيها إبلاغ النص [1].

وهذه العناصر هي بمثابة إطار حدد للسياق ، ينطوي على أنواع متعددة من السياقات يمكن تلخيصها في نوعين هما [2]:

النوع الأول: السياق اللغوي، ويقصد به مجموعة العناصر المقالية أو اللفظية للنص وتشمل ما يلي:

- الوحدات الصوتية والصرفية والكلمات والجمل والعبارات والنص.

- ترتيب الوحدات داخل الجمل ومجموعة العلاقات التي تربط بعضها ببعض.

- طريقة نطق هذه الجمل وظواهر التطريز الصوتي المصاحبة لهذا النطق، ومنها النبر والتنغيم والفواصل الصوتية.

النوع الثاني: سياق الحال أو سياق الموقف وهو يشمل مجموعة العناصر الحالية أو المقامية ومن أهمها:

- المرسل وعلمه وإرادته وكذلك المرسل إليه والشخوص الحاضرون أثناء الكلام أو الذين لهم علاقة به.

- الأشياء أو الموضوعات المتصلة بالكلام.

- أثر الكلام في المشاركين فيه، كالانفعال والألم أو الإغراء أو الضحك...

- الظروف المحيطة بالكلام، كالبيئة والزمن والأحداث المعاصرة له، سياسية واقتصادية واجتماعية ودينية، لها اتصال بالموقف اللغوي...

---

١- نظرية المعنى من خلال تأويل النص القرآني عند الأصوليين، ص٤٩١.

٢- البحث الدلالي عند الأصوليين، لمحمد يوسف حبلص ، ص٣١-٣٢.

ولقد أدرك الأصوليون أهمية السياق بشقيه اللغوي والمقامي، حين حددوا كيفية استفادة المعنى من النص الكريم، وحين وعوا أن دلالة السياق في النص «ترشد إلى تبيين المجمل والقطع بعدم احتمال غير المراد وتخصيص العام وتقييد المطلق وتنوع الدلالة وهو من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم، فمن أهمله غلط في نظره وغالط في مناظراته»[١].

ففيما يخص السياق اللغوي أو السياق النصي، فإنهم أدركوا أن النص القرآني كلام واحد بحسب خطاب العباد تنزلا لما هو من معهودهم فيه، وهذا بمعنى « يتوقف فهم بعضه على بعض بوجه ما، وذلك أنه يبين بعضه بعضا، حتى إن كثيرا منه لا يفهم معناه حق الفهم إلا بتفسير موضع آخر أو سورة أخرى، ولأن كل منصوص عليه فيه من أنواع الضروريات مثلا مقيد بالحاجيات، فإذا كان كذلك فبعضه متوقف على البعض في الفهم »[٢].

وهذا يستخلص منه أن السياق النصي عند الأصوليين ليس مقصورا على الجملة أو الآية أو السورة، بل يشمل النص بأجمعه، فهو واسع ورحب « فاللفظة وحدة في جملة، والجملة وحدة في عبارة، والعبارة وحدة في النص، والنص وحدة في الدليل الشرعي العام الذي يشمل عندهم النص القرآني كله، والحديث النبوي الشريف بوصفه دليلا شرعيا مبينا ومفصلا لعام القرآن ومجمله فضلا عن العرف اللغوي الذي جاء الدليل الشرعي وفقا لسنته» [٣].

إن السياق النصي يخضع لمجموعة من الضوابط يمكن تلمسها من كون البحث فيه هو « الالتفات إلى أول الكلام وآخره بحسب القضية وما اقتضاه الحال فيها، لا ينظر في أولها دون آخرها ولا في آخرها دون أولها، فإن القضية وإن اشتملت على جمل فبعضها متعلق ببعض لأنها قضية واحدة

---

١- البرهان في علوم القرآن ، ٢/ ٢٠٠.

٢- الموافقات، ٣/ ٤٢٠

٣- البحث الدلالي عند الأصوليين ، ص٤٦.

نازلة في شيء واحد فلا محيص للمتفهم عن رد آخر الكلام على أوله وأوله على آخره، وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف. فإن فرق النظر في أجزائه فلا يتوصل به إلى مراده. فلا يصح الاقتصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض إلا موطن واحد وهو النظر في فهم الظاهر بحسب اللسان العربي وما يقتضيه لا بحسب مقصود المتكلم، فإذا صح له الظاهر على العربية رجع إلى نفس الكلام فعما قريب يبدو له منه المعنى المراد »[1]. وهذه الضوابط هي:

- ترتيب الألفاظ في النص الكريم عموما.
- علاقة تلك الألفاظ بعضها ببعض.
- اعتبار معهود العرب في تخاطبهم وتداولهم للغة التي جاء القرآن الكريم وفقا لسننها.

وهذه الضوابط تبين أهمية السياق النصي في تحديد المعنى المراد عند الاحتمال، كما تبين اجتهاد الأصوليين وحرصهم على البحث عن كل ما يجلي المعنى في النص، ثم يجعله راجحا عن كل ما يماثله أو يقاربه، بحسب جهة من جهات تنوع المعنى في نظم النص الشرعي.

أما فيما يخص السياق المقامي أو الخارجي ، فإن الأصوليين «التفتوا إلى عناصره المختلفة وأدركوا كذلك أثر كل عنصر منها في تحديد المعنى، وهو ما يتجلى عند عرضهم لقضايا مثل تخصيص العام وتقييد المطلق وتأويل المشكل وتوجيه صيغ الأمر أو النهي لتفيد معنى محددا من المعاني الكثيرة التي تحتملها الصيغة»[2].

فعناصر السياق الخارجي مراد بها كل القرائن غير النصية المعينة على تحديد المعنى المرتبطة بالأحوال التي تم فيها الإبلاغ. وبما أن تلك العناصر

---

١- الموافقات، ٤٢٣/٣.

٢- البحث الدلالي، ص٦٠.

ليست من منطوق النص ولا من مفهومه، بل تتعداه إلى ما هو خارج عنه وموازٍ له في الزمان والمكان، فإنها متعددة لا يمكن حصرها في جنس ولا ضبطها بوصف، لكن معرفتها إنما تتعين بمعرفة مقتضيات أحوال المخاطِب أو المخاطَب أو هما معا. يقول الشاطبي: « الكلام الوحيد يختلف فهمه بحسب حالين وبحسب مخاطبين وبحسب غير ذلك، كالاستفهام لفظه واحد ويدخله معان أخر من تقرير وتوبيخ وغير ذلك. وكالأمر يدخله معنى الإباحة والتهديد والتعجيز وأشباهها. ولا يدل على معناها المراد إلا الأمور الخارجة، وعمدتها مقتضيات الأحوال وليس كل حال ينقل ولا كل قرينة تقترن بنفس الكلام المنقول، وإذا فات نقل بعض القرائن الدالة فات فهم الكلام جملة أو فهم شيء منه» [1]. وهذا ما يسمح بملاحظة نوعين من السياق المقامي:

الأول: مضيق وهو المتعلق بزمان ومكان إبلاغ النص ولا سيما العلاقة التي تربط المتخاطبين بذلك الزمان والمكان.

الثاني: موسع وهو المتعلق بمجموع أحوال وعادات المجتمع العربي زمن البعثة البنيوية.

ومعرفة هذين النوعين تعين على تحديد مقصود الشارع من خلال الوقوف على معرفة أسباب التنزيل، فمعنى معرفة السبب هو معنى معرفة مقتضى الحال كما أن « الجهل بأسباب التنزيل موقع في الشبه والإشكالات ومورد للنصوص الظاهرة مورد الإجمال حتى يقع الاختلاف» [2].

وبناء على أهمية أسباب التنزيل في تحديد المعاني المحتملة في النص الشرعي، اعتبر السياق المقامي ضروريا في البحث المقاصدي، وإن عدم اعتباره يؤدي إلى غلط في التأويل من حيث:

---

١- الموافقات، ٣/٣٤٧.

٢- نفسه ، ٣/٣٤٧.

- اعتقاد معان ثم حمل ألفاظ النص الشرعي عليها.

- القول في مواقع الشبه والإشكالات وموارد النصوص الظاهرة مورد الإجمال بآراء غريبة ومرسلة خالية من الأدلة التي تقويها وتدفع عنها اتباعية الهوى.

فالسياق اللغوي والسياق المقامي، أو سياق النص الداخلي وسياقه الخارجي، من قواعد المنهج العلمي في الكشف عن المقاصد الكلية. فباعتبار النص الشرعي خطابا لغويا فكل الضوابط اللغوية الإفرادية والتركيبية والسياقية محتاج إليها بالقصد الأصلي الضروري في معرفة المقاصد الشرعية.

**٢- المنهج الاستقرائي:**

ينضاف إلى منهج فهم مقاصد الشارع بإدراك علاقة اللفظ بالمعنى، منهج الاستقراء باعتباره منهجا استدلاليا يمارسه الفكر البشري مخالفا للاستدلال الاستنباطي الذي يصطنع الطريقة القياسية « فبينما يسير الدليل الاستنباطي وفق الطريقة القياسية من العام إلى الخاص عادة، يسير الدليل الاستقرائي خلافا لذلك من الخاص إلى العام» [(١)]. وكون الطريقة القياسية هي تحصيل حاصل، والطريقة الاستقرائية فيها تركيب لأنها تنتقل من المعلومات البسيطة إلى الأكثر تركيبا. لا يعني إقامة حد فاصل بين الاستنباط والاستقراء. بل هما منهجان متكاملان، ويظهر تكاملهما فيما يلي [(٢)]:

- تجميع المعطيات للخروج ببعض الفروض وهذه المرحلة استقرائية في طبيعتها.

- تطوير معاني تلك الفروض عن طريق خطوات استنباطية تسير في

---

١- الأسس المنطقية ، لمحمد باقر الصدر ، ص٦.

٢ - المنطق نظرية البحث ، لجون ديوى ، ص٦٥٩.

تفكير نظري مرتب لتصل إلى تعميم استقرائي يمثل فرضية محتملة للصدق وهذه المرحلة استنباطية في طبيعتها.

- إجراء تجارب عديدة على جزئيات مختلفة في ظروف وشروط مختلفة، منها ما يكون في حالته الطبيعية، ومنها ما يكون قد أدخلت عليه تحويلات تجعله مادة معدة للبحث، وهذه مرحلة استقرائية هدفها اختبار مدى صحة التعميم الاستقرائي الذي تم التوصل إليه من خلال المرحليتين السابقتين.

ويتكشف سير الدليل الاستقرائي من الخاص إلى العام من مفهومه الذي بني على تتبع الجزئيات وضم بعضها إلى بعض وتفحصها للحصول على حكم عام يشملها جميعا. إذ لا تختلف في هذا تعريفات المناطقة والأصوليين إلا من جانب الحجية وإفادة القطع والظن.

وقد قسمه العلماء إلى استقراء ناقص واستقراء تام:

ا- الاستقراء الناقص: هو الذي لا تجئ النتيجة فيه مساوية لمقدماتها ولا يستوعب جميع الجزئيات بالتتبع والتصفح ويقتصر على الأكثر والأغلب، وإذا شمل الفحص والتتبع جميع الجزئيات لم يكن استقراء ناقصا، بل استقراء تاما.

ب- الاستقراء التام هو أن يستدل بجميع الجزئيات ويحكم على الكل [١]، فلا بد فيه من تصفح جميع الجزئيات ليحكم بما ثبت لجميعها بثبوته في الكلي، فهو استقراء كامل لاستيعابه جميع الجزئيات المستقرأة.

وإذا كان الاستقراء التام يفيد القطع باعتباره تحصيل حاصل، لأن الجزئية التي يراد الاستدلال عليها بالاستقراء التام قد تم تصفحها أثناء عملية الاستقراء فيكون حكمها قد عرف قبل الوصول إلى نتيجة الاستقراء، فإن الاستقراء الناقص يفيد الظن المعمول به عند جمهور الأصوليين

---

١- كشاف اصطلاحات الفنون، للتهانوي، ١٧٢/١.

والفقهاء، ولا يفيد العلم القطعي بل يفيد الظن لأن « إمكان الخلاف لايمنع الظن، ولا سبيل إلى جحد الإمكان مهما لم يكن الاستقراء تاما»[1]. وإمكان الظن موجب للعمل وحجة في الشرعيات، وذلك لأن الاستقراء في الشريعة يقوم على النظر في نصوصها وجمع بعضها إلى بعض جمعا حقيقيا لا شكليا ولا صوريا، جمعا ينظر إلى العلائق الخفية التي تربط بين نص ونص بناء على أن للجمع بين النصوص وفاقا وخلافا من القوة ما ليس للافتراق. ومعرفة تلك العلائق تمكن من الانتقال إلى صياغة قاعدة كلية يمكن تنزيلها على عدد من الجزئيات، لكن هذا التنزيل يثير مشكلا يتعلق بأساس الاستقراء من حيث البحث عن الدليل العلمي الذي يقوم عليه تعميم الحكم على الجزئيات، استنادا إلى الحكم الكلي أو القاعدة الكلية. وهذا البحث هو مشكل الاستقراء الناقص الذي حكم عليه ابن حزم بأنه تكهن وتخرص وتسهل في الكذب فقال: « ينبغي لكل طالب حقيقة أن يقر بما أوجبه العقل ويقر بما شاهد وأحس وبما قام عليه برهان... وأن لا يسكن إلى الاستقراء أصلا. إلا أن يحيط علما بجميع الجزئيات التي تحت الكل الذي يحكم فيه. فإن لم يقدر فلا يقطع في الحكم على ما لم يشاهد، ولا يحكم إلا على ما أدركه دون ما لم يدرك «[2].

وينسجم مذهب ابن حزم هذا مع نفيه القاطع للعلل في الشريعة وأن لا شيء يوجبها إلا الأوامر الإلهية، ولذا لا يصح الاستقراء عنده في الشريعة بينما يصح في الطبيعة التي تقوم أجزاؤها على الاقتران الضروري والتلازم، لكن لما كانت قراءة الوحي لا تنفصل عن قراءة الكون لترابطهما في وحدة المصدر، فالوحي كون مسطور والكون وحي منظور، وثبت بالاستقراء أن الشريعة معللة استقراء لا ينازع فيه إلا مشكك في الاستدلال الاستقرائي، لم يبق لمذهب ابن حزم أي مستند برهاني للفصل بين ما لا يمنع جمعه من

---

١- نفسه، ص١٥١.

٢- التقريب لحد المنطق ، ص١٦٦.

قوانين الطبيعة والشريعة، فكلاهما يصح فيه الاستقراء ويفيد القطع والظن بحسب المقدمات المستقرأة، ولا تفيد ظنية الاستقراء الناقص واحتماليته أي ضعف أو طعن في كونه دليلا معتمدا. لأن « مهمة الدليل الاستقرائي في هذا المنهج هي تنمية الاحتمال بدرجة تحقق الإقناع والاطمئنان لطبيعة الحكم المعمم» [١]. وهذه الاحتمالية لها دور كبير في المعرفة العلمية، وعدم الأخذ بها يعني القضاء على العلم. فهي تمثل طبيعة الاستقراء الناقص الذي ينبني فيه التعميم على المجانسة والمماثلة والاطراد ومجرى العادة ودليل الآثار [٢].

وتظهر علاقة الاستقراء بالتعليل في كونه ميزانا للتوصل إلى صياغة الحكم الكلي، وهنا يبرز إيمان جمهور الأصوليين بأهمية العلة في معرفة أحكام الجزئيات، واعتمادهم التفسير العلي بمفهومه التجريبي الذي يعبر عن العلاقات السببية بين الأشياء، وأن لهذه العلاقة طبيعتها وخصائصها وحقائقها، « فلقد أدرك هؤلاء أنه لا يمكن القيام بأي تعميم على صعيد الأحكام الفقهية المستقرأة إلا بعد استخلاص العلة الحقيقية لطبيعة الظاهرة الفقهية، ولهذا مثل البحث في العلة لديهم مركز الثقل في منهج القياس الأصولي واستطاعوا أن يخرجوا بجملة قواعد تؤمن لهم التدليل على حقيقة العلة » [٣]، تتعلق بشروطها وأسبابها الموجبة للحكم الاستقرائي وبمسالكها الموصلة إليها.

ورغم اعتبار الأصوليين الاستقراء ظنيا، بحيث ذهب الرازي منهم إلى أنه «لا يفيد إلا بدليل منفصل» [٤]، فقد فهموا أن الظنون ليست فقها، وإنما الفقه « العلم بوجوب العمل عند قيام الظنون، ولذلك قال المحققون أخبار

---

١- مشكلة الاستقراء والعلية بين المسلمين والغربيين ، لمحمد علي الجندي ، ص٥٥. مجلة المسلم المعاصر، ع٥.

٢- مشكلة الاستقراء والعلية، ص.٥٢-٥٣.

٣- نفسه ، ص٥٣.

٤- المحصول، ٥٧٨/٢.

الآحاد وأقيسة الفقه لا توجب عملا لذواتها، وإنما يجب العمل بما يجب به العلم بالعمل وهي الأدلة القاطعة على وجوب العمل عند رواية أخبار الآحاد وإجراء الأقيسة» [1]. ولذا صاغوا نظرية الاحتمال بالطريقة التي تجعلها صالحة لأن تكون أساسا للدليل الاستقرائي وفي ضوئها ناقشوا حجيته وقوته الاستدلالية، فاتخذوه دليلا شرعيا وطريقا علميا لاستنتاج مسائل أصولية وفقهية عديدة عظيمة النفع في الفقه والمعرفة. كالأحكام التكليفية والقواعد الأصولية والفقهية التي من ضبطها استغنى عن حفظ أكثر الجزئيات لاندراجها في تلك القواعد، ومن أخذ بالفروع الجزئية دون القواعد الكلية تناقضت الفروع بين يديه واضطربت واحتاج إلى حفظ جزئيات لا تتناهى.

وخلافا لما كان يؤمل من عناية الأصوليين بالاستدلال الاستقرائي في إغناء الاجتهاد الفقهي وكسر باب التقليد، فإنه بقي حبيس الرؤية المنطقية الصورية إلي أن تقدم شيخ المقاصديين أبو إسحاق الشاطبي بنظرته الثاقبة، و هدى إلى صراط مستقيم في تنميته وتطويره وإخراجه من الطرائق القياسية الجزئية الاحتمالية ليؤسسه على القطع واليقين، وإن كان استقراء أكثريا وأغلبيا، ثم بنى على قطعية تحصيله العلم بالكليات المتسمة بالعموم والاطراد، قطعية مقاصد الشرع. فلم يكن إبداعه في مقاصد الشريعة إلا ثمرة لنقله المنهج الاستقرائي إلى منهج منتج للأفكار ومحرك للعقل. فلو سمى كتابه «الموافقات» «الاستدلال الاستقرائي ومقاصد الشريعة» لكان مصيبا كبد الصحة، ومن اعتماداته على الاستقراء الكلي تسويته بين الكليات الشرعية الوضعية والكليات العقلية في إفادة العلم القطعي، حيث حرر أن «الشريعة المباركة المحمدية وإن كانت وضعية لا عقلية، فالوضعيات قد تجاري العقليات في إفادة العلم القطعي، وعلم الشريعة من جملتها، إذ العلم بها مستفاد من الاستقراء العام الناظم لأشتات أفرادها حتى تصير في العقل مجموعة في كليات

---

١- البرهان، ١/٧٨.

مطردة عامة ثابتة غير زائلة ولا متبدلة وحاكمة غير محكوم عليها وهذه خواص الكليات العقليات، وأيضا فإن الكليات العقلية مقتبسة من الوجود وهو أمر وضعي، فاستوت مع الكليات الشرعية بهذا الاعتبار وارتفع الفرق بينهما»[1].

وهذه التسوية تسمح بتداخل منهجي وتكامل تصوري بين العلوم العقلية والنقلية يدفع إلى اكتساب منهج تركيبي تحليلي يمسك بقوانين العلم في شموليته ويبرز تفاعلية النصوص الشرعية المعتبرة أدلة ظنية.

إن تفاعلية النصوص الشرعية التي أظهرها الشاطبي في المنهج الاستقرائي، من خلال تشبيهه بالتواتر المعنوي المستفاد من مجموع أدلة لا تنحصر في باب واحد، كشفت مسلكا واضح المعالم كثير النتائج في البحث عن مقاصد الشرع وفقه المصالح. من حيث إن تفاعل معاني النصوص المستقرأة ينتظم أصلا مصلحيا كليا جاريا مجرى العموم في الجزئيات، باعتبارها مقصودة ومعتبرة في إقامة الكلي، ولأنها لو لم تكن كذلك لم يصح الأمر بالكلي من أصله، ومن ثم كانت ضرورة اعتبار الكلي عند الحكم على الجزئي واعتبار الجزئيات عند الأخذ بالكلي الذي ينظمها. والمقصود بالكلي هو أن تجري أمور الخلق على ترتيب ونظام واحد لا تفاوت فيه ولا اختلاف.

وعلى هذا الأساس كان للاستدلال الاستقرائي وقع عظيم في بناء النظر المقاصدي من جهتين:

الأولى: تتعلق بفقه مقاصد الشرع والعلم بها، وإثبات الثبوت القطعي أن الشريعة جاءت ببيان كل المصالح التي تصلح بها أحوال البشرية في الدنيا والآخرة. وأنها وضعت للمحافظة على المقاصد الكلية التي لا يستقيم الاستخلاف الإنساني إلا بها ضرورة وحاجة وتحسينا.

---

١- الموافقات، ١/٧٧.

الثانية: كونه مسلكا يفيد القطع واليقين في الكشف عن مقاصد الشرع، وينتج إنتاجية متجددة قادرة على إمداد حياة المكلف مهما تغيرت وتطورت بالأجوبة المناسبة، بحيث تدرك الأحكام الشرعية وتكشف المصالح الحيوية العليا العامة والخاصة. الشيء الذي يمكن المكلف من اجتهاد مقاصدي متجدد مقصوده التعبد لله تعالى والتمكين الحضاري في الأرض.

والنظر التكاملي للمناهج التي يتوصل بها إلى الكشف عن مقاصد الشرع لا يجعل المنهج الاستقرائي همها على الإطلاق، وإنما يظهره قوة محركة للمناهج الأخرى دافعة إلى اجتهاد مقاصدي فاعل مستوعب لصلاحية الشرع لكل الأزمنة و الأمكنة.

**٣- المنهج التجريبي:**

ينضاف المنهج التجريبي إلى المنهجين السابقين في استنتاج المقاصد الشرعية من علاقة اللفظ بالمعنى واستقرائها من تضافر النصوص الشرعية، من حيث إن التجربة تشكل عمود المنهج، و باعتبار الأصول المصلحية الكلية لا تتكشف فاعليتها إلا عن طريق التجربة والتكرار حتى تصير معرفة تلك الأصول عادة للعقل البشري.

والمقصود بالمنهج التجريبي ،هنا، أسلوب يهدف إلى فهم مقاصد الشارع في تلازم مع مقاصد المكلف، ومن ثم توضيحها وتنظيمها انطلاقا من حقائق مبنية على التجربة والاختبار. وأساس التجربة في هذا السياق هو معرفة التغيرات التي تطرأ على تنزيل المصالح الشرعية عن طريق القياس والاستقراء والتحليل والتركيب.

وهذا الرجوع إلى التجربة لمعرفة مقاصد الشارع، إنما هو تفسير وتأكيد لمقصد شرعي تدل عليه النصوص الشرعية، وهو أن الحس والتجربة وسيلة حية لتحقيق المعرفة، ولذلك اعتبرت من مصادر المعرفة .

وكون القرآن الكريم معجزا إنما ثبت – من جملة ما ثبت به إعجازه – بطريق الحس والاعتبار لكل إنسان وجد ويوجد إلى يوم القيامة. ودلالته على العناية الكبرى بالحس والاعتبار صريحة وواضحة، ومنها الآيات الآتية: قوله سبحانه وتعالى:﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴾ [1]، وقوله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ ﴾ [2]، وقوله تعالى: ﴿ قُلْ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۖ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴾ [3]. فهذه الآيات وأمثالها تبين أن الله عز وجل جعل للإنسان الحواس كالجواسيس للقوة التي ترسم فيها الجزئيات المحسوسة لتطلع عليها النفس، فتدرك المسموعات والمبصرات والمعقولات، إيضاحا للحجة الربانية وقطعا للمعذرة على العباد.

فالحواس آلية مستديمة فيما يؤدي إلى شكر الرب وتوحيده والعلم بما ينفع الناس في الدنيا والآخرة. ويحرم جعلها آلية للجحود والكفر والطغيان.

فقد أمر سبحانه الإنسان أن ينظر إلى نفسه وخلقه وطعامه وسمائه باعتبارها ظواهر متعددة تستدعي ملاحظة دقيقة لمحاولة النفاذ إلى عناصرها الذاتية الداخلية التي تكشف عظمة الخالق وماتقتضيه من عبودية. فهذه الملاحظة إيقاظ للروح التجريبية في الإنسان التي تستطيع أن تحلل تلك الظواهر وتفهم أبعادها الوجودية والكونية.

وإذا كانت هذه الروح التجريبية ضرورية للمعرفة الإنسانية فلا يجوز أن تهمل في كشف مقاصد الشرع وتنظيم المصالح الإنسانية، فالمحسوسات والمجربات من المقدمات اليقينية التي تصلح للبرهان .

---

١- سورة الإسراء، الآية: ٣٦.

٢- سورة النحل، الآية: ٧٨.

٣ – سورة الملك، الآية: ٢٣.

على أن المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها، فهي- أي المجربات - « أمور وقع التصديق بها من الحس، بمعاونة قياس، كحكمنا بأن الضرب مؤلم للحيوان، والقطع مؤلم، وجز الرقبة مهلك. والسقمونيا مسهل، والخبز مشبع، والماء مرو، والنار محرقة. فإن الحس أدرك الموت مع جز الرقبة وعرف التألم عند القطع بهيئات في المضروب وتكرر ذلك على الذكر. فتأكد منه عقد قوي ولا يشك فيه. وليس علينا ذكر السبب في حصول اليقين بعد أن عرفنا أنه يقيني، وربما أوجبت التجربة قضاء جزميا، وربما أوجبت قضاء أكثريا. ولا تخلو عن قوة قياسية خفية تخالط المشاهدات وهي أنه لو كان هذا الأمر اتفاقيا أو عرضيا غير لازم لما استمر في الأكثر من غير اختلاف، حتى إذا لم يوجد ذلك اللازم استبعدت النفس تأخره عنه وعدته نادرا وطلبت له سببا عارضا مانعا. وإذا اجتمع هذا الإحساس متكررا، مرة بعد أخرى، ولا ينضبط عدد المرات،كما لا ينضبط عدد المخبرين في التواتر، فإن كل واقعة ههنا، مثل شاهد مخبر، وانضم إليه القياس الذي ذكرناه أذعنت النفس للتصديق» [1]، والقياس المذكور، هنا، خاص بالتجربة.

وقد لاحظ العز بن عبد السلام كون التجربة أداة لإدراك المصالح فقال: « وأما مصالح الدنيا وأسبابها ومفاسدها فمعروفة بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتبرات» [2]. وأكد هذا ولي الله الدهلوى بقوله « اعلم أنه لا سبيل لنا إلى معرفة الشرائع والأحكام إلا خبر النبي ﷺ بخلاف المصالح، فإنها تدرك بالتجربة والنظر الصادق والحدس ونحو ذلك» [3].

وكون التجربة منهجا للكشف عن مقاصد الشريعة لا يعني أنها مصدر مستقل عن الوحي، بل هي تنظر من ورائه وتحتكم إليه، ويتعلق كشفها

---

١- معيار العلم، ص١٧٩-١٨٠

٢- قواعد الأحكام، ١/٨.

٣- حجة الله البالغة، ١/٣٨٣.

بالتنزيل والاعتبار وتجديد الفهم، لأن معرفة المصالح لا تتم إلا بالشرع. فالمصالح إنما اعتبرت مصالح من حيث وضعها الشارع لا من جهة أخرى، وردها إلى المجال التجريبي لإقامتها على الملاحظة في الواقع لا كما هي متصورة.

ومعرفة المصالح الدنيوية لا تعرض على التجربة من كل وجه، بل من بعض الوجوه دون بعض، إذ لو كانت معروضة على العقل التجريبي من كل وجه « لم يحتج في الشرع إلا إلى بث مصالح الدار الآخرة خاصة. وذلك لم يكن، وإنما جاء بما يقيم أمر الدنيا وأمر الآخرة معا. وإن كان قصده بإقامة الدنيا للآخرة، فليس بخارج عن كونه قاصدا لإقامة مصالح الدنيا حتى يتأتى فيها سلوك طريق الآخرة، وقد بث في ذلك من التصرفات وحسم من أوجه الفساد التي كانت جارية مالا مزيد عليه. فالعادة تحيل استقلال العقول في الدنيا بإدراك مصالحها ومفاسدها على التفصيل» [1].

فمعرفة المصالح إنما تحصل بالتجربة بعد وضع الشرع أصولها، ويمكن مقاربتها بمشاهدة الصحابة رضوان الله عليهم أفعال رسول الله ﷺ وتصرفاته المختلفة، واستخلاصهم مقصدا أو مقاصد من مجموعها[2] كاستخلاصهم مقصد التيسير ورفع الحرج ومقصد الضرر يزال ومقصد حفظ الدين ومقصد التكريم وحفظ حقوق الله تعالى وحقوق الإنسان... وقد أفادت هذه المشاهدات والاستخلاصات في تأسيس اجتهاد فقهي لدى السلف من علماء الأمة رحمهم الله تعالى ينطوي على ضوابط لتمحيص ما يصلح أن يكون مقصدا شرعيا، كاختيار أهون الشرين وكون تصرفات الإمام منوطة بالمصلحة...فمشاهدات الصحابة تأصيل للمنهج التجريبي

---

١- الموافقات، ٢/٤٨.

٢- نحو ما أخرجه البخاري في صحيحه كتاب العمل في الصلاة ، باب إذا انفلتت الدابة في الصلاة ، استخلاص أبي برزة الأسلمي رضي الله عنه من أفعال رسول الله ﷺ أن من مقاصد الشريعة التيسير.

يبرز ضرورة اعتماده في استقصاء تصرفات الرسول عليه السلام، ثم في استقصاء التجارب البشرية واستخلاص قواعد التعمير وسنن الاستخلاف الأرضي التي بعد قياسها بميزان الشرع تحدد مقاصد شرعية كلية.

وبناء على مراعاة المنهج التجريبي في كشف المقاصد الشرعية، تتأسس رؤية مقاصدية ترصد مجريات الأحداث في واقع الإنسان، فتعمل على تكييف المقاصد في الواقع وحمل الواقع على المقاصد الشرعية. وبهذا يقوم مسوغ الدعوة إلى عدم التسليم بحصر المقاصد الضرورية في خمسة أنواع وإن كان قد حصل فيه ما يشبه الإجماع [١]. فعلى الرغم من أن حفظها يتضمن أبعادا عقدية وسياسية واجتماعية واقتصادية ومعرفية، فإنها تحتاج إلى إعادة نظر ومراجعة للتصريح مباشرة بمقاصد كلية مسايرة لمقتضيات الواقع. وتبرز هذه المراجعة ضرورة واقعية عند ملاحظة أن منحى الفقه الإسلامي تضخم فيه الفقه الفردي على حساب الفقه الاجتماعي [٢]. فإننا نجد أن الضروريات الخمس قد بني حفظها على حفظ النفس مثلا « في السلامة الجسمية للفرد أو على الأقل التركيز على هذه السلامة، حجب جوانب أخرى ذات أهمية قصوى على حياة الفرد والجماعة ومن ذلك مثلا: العدل وحقوق الفرد أو حقوق الإنسان بالتعبير السائد اليوم » [٣]. وليس المقصود أن الفقه الإسلامي أهمل مبادئ العدل وحقوق الفرد فيما استنبطه من أحكام وإنما المقصود هو «أن عدم التركيز عليها كضرورات مستقلة أو مندمجة في مفهوم الحفاظ على النفس أثر بصورة سلبية على مجالات هامة من علاقة الفرد بالآخرين، وحال دون تطور كثير من مفاهيم التعايش الاجتماعي» [٤].

---

١- نظرية المقاصد ، ص٤٤. تجديد المنهج ، ص١١١.

٢- في المنهج التطبيقي ، لعبد المجيد النجار ، ص٥٧.

٣- وجهة نظر ، لأحمد الخمليشي، ص٢٠٤.

٤- نفسه ، ص٢٠٤.

فالمنهج التجريبي يرقب ضرورات الواقع في مجمله، فيقرر على وفقها، المقاصد الشرعية المناسبة ضرورية كانت أو حاجية أو تحسينية متعلقة بالفرد أو بالمجتمع أو بالأمة أو بالعالم. وبهذا تتحقق الحركية الشاملة في النظر المقاصدي التي تتجاوز تجزيء الواقع والتركيز على صيغة مقاصدية معينة فيه ، فالواقع الإسلامي في زمن « العولمة» لا يدعو فقط إلى ضرورة «التركيز على المقاصد الشرعية ذات الصيغة الاجتماعية وإحلالها في منظومة المقاصد الموقع المهم، سواء في تقرير المقاصد الكلية أو في استجلاء المقاصد القريبة من الأحكام الفرعية وتوجيه مناهج الكشف والاستجلاء توجيها يساعد على ذلك حتى تكون الصياغة المقصدية للشريعة محققة في الواقع للأغراض الاجتماعية» [1]، وإنما يدعو إلى تنمية مقاصدية حضارية بمعنى تحقيق رؤية مقاصدية ذات صبغة سياسية واقتصادية واجتماعية ومعرفية، منطلقة من فهم عميق للنص الشرعي وتفحص دقيق للواقع المحلي والعالمي.

فهذه المناهج الثلاثة مستوعبة لكل الآليات الشرعية واللغوية والاجتماعية والسياسية والتاريخية والمعرفية، لابد من مراعاتها جملة وتفصيلا في الكشف عن مقاصد الشريعة بكل تقسيماتها الكلية والجزئية، الأصلية والتبعية... لا تفاضل بينها من حيث القوة المنهجية لأنها كلها ضرورية للمعرفة المقاصدية، بحيث لا يتقوى المنهج اللغوي إلا بالمنهج التجريبي، ولا يتقوى الاثنان إلا بالمنهج الاستقرائي. واعتماد المجتهد على تكامل الثلاثة وتفعيله لها من شأنه تنمية البحث العلمي في مقاصد الشريعة وجعلها حاكمة على تغيرات الواقع ومحققة لمنافع المكلفين فيه.

---

١- في المنهج التطبيقي ، ص٥٧.

## المبحث الثاني: المنهج في تنظيم المقاصد الشرعية.

لايكتمل منهج إثبات المقاصد الشرعية إلا بالنظر في منهج تنظيمها، والمراد به مجموع المقومات المنهجية التي تضبط عملية ترتيب المقاصد وتنزيلها في الواقع، سواء في الوضع الأصلي الذي يسعى فيه المكلف لتحصيل المصالح كلها ودرء المفاسد كلها، أم في الوضع الاستثنائي الذي يقع فيه التعارض بين المصالح والمفاسد فيحتاج إلى آليات التوفيق والجمع والتغليب والترجيح والتخيير، ليتبين بها المكلف ما يجب فعله وما ينبغي تركه من المصالح والمفاسد، فيحقق أفضل المصالح وأعظمها ويدرأ أسوأ المفاسد وأشدها. ومن هنا كان هذا المنهج التنظيمي منهجا يبحث في أولويات المقاصد الشرعية وتنزيلها في واقع المكلفين الذي تتعارض فيه المصالح وتتزاحم المفاسد، لأسباب راجعة إلى الفرد المكلف ذاته أو إلى مجتمعه ووضع أحواله التدينية والمعرفية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

### المطلب الأول: منهج الأولويات ( فقه الأولويات).

لقد كان نصيب الاهتمام بهذا المنهج متواضعا نتيجة لقلة الاهتمام بالنظر المقاصدي عند الأصوليين والفقهاء وغيرهم، بحيث لم يتبلور منهجا علميا واضح المعالم كما تقتضيه ضرورة واقع المسلمين السياسي والاجتماعي والعلمي. ونجد نتفا منه عند الغزالي والعز بن عبد السلام وابن تيمية وابن القيم والشاطبي جاءت عرضا بين يدي معرض بيانهم انقسام المصالح إلى ما هو ضروري وحاجي وتحسيني، وإلى ما هو أهم ومهم وأفضل وفاضل... فلم يتعمقوا فيه منهجا مستقلا له دور كبير في تحديد مواقع اتخاذ المصلحة دليلا شرعيا لمعرفة الأحكام الشرعية. ولذا لم يتعرضوا لتعريفه لا هم ولا شيخا المقاصديين المعاصرين الطاهر بن عاشور وعلال الفاسي، وقد عرفه يوسف القرضاوي بأنه « وضع كل شيء في مرتبته بالعدل من الأحكام والقيم والأعمال، ثم يقدم الأولى فالأولى

بناء على معايير شرعية صحيحة يهدي إليها نور الوحي ونور العقل ﴿نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ﴾ [1]. فلا يقدم غير الأهم على المهم، ولا المهم على الأهم ولا المرجوح على الراجح ولا المفضول على الفاضل أو الأفضل، بل يقدم ما حقه التقديم ويؤخر ما حقه التأخير ولا يكبر الصغير ولا يهون الخطير، بل يوضع كل شيء في موضعه بالقسطاس المستقيم بلا طغيان ولا إخسار»[2]. فمنهج الأولويات أو فقه الأولويات بحث عقلي وأمر فكر ونظر فقهي شامل[3]، باعتبار أن العقل يحكم بتقديم رأي أو فعل أو تصرف على آخر، حيث إنه لا تتصور إشكالية البحث الأولى إلا في دوائر لا يحسم في تنظيم ترتيبها إلامرجعية العقل بناء على مراعاة منهج الإسلام ومقاصده. وباعتبار أن الفكر يتوقف على ترتيب مقدمات فكرية يتم من خلالها ، وفي سياقها، الوصول إلى النتائج التي يدرك بها أن هذا الشيء أولى من ذلك في وقت معين أو في مكان معين أو من شخص معين، وباعتبار أن النظر الفقهي الشامل يستوعب الشريعة كلها عقيدة وعبادة وأخلاقا ومعاملة ومقاصد. قال العز بن عبد السلام «ومعظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروف بالعقل، وكذلك معظم الشرائع إذ لا يخفى على عاقل قبل ورود الشرع أن تحصيل المصالح المحضة ودرء المفاسد المحضة عن نفس الإنسان وعن غيره محمود حسن، وأن تقديم أرجح المصالح فأرجحها محمود حسن، وأن درء أفسد المفاسد فأفسدها محمود حسن، وأن تقديم المصالح الراجحة على المصالح المرجوحة محمود حسن، واتفق الحكماء على ذلك. وكذلك الشرائع على تحريم الدماء والأبضاع والأموال والأعراض وعلى تحصيل الأفضل فالأفضل من الأقوال والأعمال، وإن اختلف في بعض ذلك فالغالب أن ذلك لأجل الاختلاف في التساوي والرجحان، فيتخير العباد عند التساوي ويتوقفون إذا تخيروا في التفاوت والتساوي » [4].

---

١- سورة النور، الآية: ٣٥.

٢- في فقه الأولويات ، ص٩.

٣- مقاصد الشريعة ، لطه جابر العلواني ، ص٦٥-٦٦.

٤- قواعد الأحكام، ٤/١.

وبعد مجيء الشرع بالمحافظة على مقاصد المكلف وتحصيل المصالح كلها على اختلاف قيمتها في ذاتها ومقدار شمولها، ودرء المفاسد كلها على اختلاف مراتبها، صار لزوما على معرفة العقل الإنساني للمصالح أن تسير على منهاج المصالح الشرعية في التحصيل والجمع والتغليب والترجيح والتخيير، فباتباعها لذلك المنهاج تتأكد سلامة العقل ونجاته من الطغيان والهوى.

والمستقرئ لكتاب الله وسنة نبيه يدرك، بالمنطوق الصريح، التنبيه القوي والإشارة الدالة على العمل بمنهج الأولويات واستثماره في تحمل أمانة الاستخلاف في الأرض وتعميرها، ليتبين المستخلف فيها أي القضايا العقدية والإنسانية والكونية أولى بالعناية، فتعطى من التفكر والتدبر أكثر مما يعطى لغيرها، فتقدم مصالح الكليات على الجزئيات ومصالح الفرائض على النوافل ومصالح الضروريات على المكملات والمتممات. قال تعالى: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ﴾ [1]. وقال سبحانه ﴿وَٱتَّبِعُوٓاْ أَحْسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَكُمُ ٱلْعَذَابُ بَغْتَةً وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ﴾ [2]. وقوله: ﴿فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُواْ بِأَحْسَنِهَاۚ سَأُوْرِيكُمْ دَارَ ٱلْفَٰسِقِينَ﴾ [3]. وقد بين عز وجل تحصيل الأحسن فالأحسن والأصلح فالأصلح بآيات تجريبية واقعية تدفع نحو إدراك منهج الأولويات والتبصر بالموازنة بين المصالح والمفاسد،قال تعالى:﴿ مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِي ٱلْأَرْضِۚ تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلْأٓخِرَةَۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [4]. فهذه الآية تشير إلى تعارض واقعي بين مصلحتي القتل والفدية. وبين سبحانه أن أعظمها نفعا وأولى بالتقديم والعمل هي مصلحة القتل وليس أخذ الفدية. ولذا كانت المعاتبة على اختيار

١- سورة الزمر، الآية: ١٦-١٧.

٢- سورة الزمر، الآية: ٥٢.

٣- سورة الأعراف، الآية: ١٤٥.

٤- سورة الأنفال، الآية: ٦٧.

المصلحة المادية بدل المصلحة المعنوية. وقال تعالى:﴿ أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُم مَّلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا ﴾ [1].وتشير هذه الآية إلى جواز ارتكاب المفسدة الصغرى إذا كان ذلك سيؤدي إلى درء المفسدة الكبرى. وقال تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴾[2]. فهذه الآية تشير إلى أنه إذا تعارضت مصلحة ومفسدة وكانت المفسدة أعظم من المصلحة، تترك المصلحة من أجل درء المفسدة.

ومن الأحاديث النبوية الشريفة الدالة على إدراك قواعد الموازنة قوله ﷺ :« رباط يوم وليلة خير من صيام شهر و قيامه»[3] الذي يشير إلى تفاوت مصالح التكاليف الشرعية من حيث أفضلية بعضها على بعض وبيان الأولوية في تقديم بعضها على بعض عند التعارض. وقوله ﷺ: « يا عائشة لولا أن قومك حديث عهد بجاهلية لأمرت بالبيت فهدم، فأدخلت فيه ما أخرج منه، وألزقته بالأرض وجعلت به بابين بابا شرقيا وبابا غربيا فبلغت به أساس إبراهيم» [4]. ويستفاد منه ترك المصلحة البينة خشية الوقوع في المفسدة.

فموضع منهج الأولويات ينبني على ترتيب المصالح، ويتعلق بتحصيل الأفضل فالأفضل من المصالح الشرعية المحضة ودرء الأفسد فالأفسد من المفاسد المحضة، واستثمار قواعد الموازنة بين المصالح والمفاسد عند التعارض والتزاحم، وذلك حسب معايير تقويمية تنحو نحو الدقة.

وقد عمل بعض المهتمين بفقه المقاصد والأولويات على اعتبارها تلميحا أو تصريحا. ومن هؤلاء العز بن عبد السلام ،حيث يستنتج من كلامه أنها محصورة عنده في اثنين هما [5] :

---

١- سورة الكهف، الآية:٧٨

٢- سورة الأنعام، الآية: ١٠٩.

٣- أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، باب فضل الرباط في سبيل الله .

٤- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحج، باب فضل مكة.

٥- قواعد الأحكام ١/٧، ١/٢٤، ١/٥١.

الأول: يتعلق بارتباط المصلحة بالحكم الشرعي، فالتي من نوع الواجب أولى بالتقديم على التي من نوع المندوب، وهذه أولى بالتقديم على التي من نوع المباح.

والمفسدة التي من نوع المحرم أولى بأن تدرأ من التي من نوع المكروهات. فمصالح الإيجاب أفضل من مصالح الندب، ومصالح الندب أفضل من الإباحة كما أن مفاسد التحريم أرذل من مفاسد الكراهة.

الثاني: يتعلق باستقراء مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد حتى يحصل عرفان بأن مصلحة ما لا يجوز تأخيرها وأن مفسدة ما لا يجوز قربانها، وإن لم يكن في هذا نص أو إجماع أو قياس.

وحصر د. البوطي تلك المعايير في ثلاثة هي [1] :

الأول: النظر إلى قيمتها في ذاتها، فما به يكون حفظ الدين مقدم على ما يكون به حفظ النفس عند تعارضهما، وما به يكون حفظ النفس مقدم على ما يكون به حفظ العقل، وما به يكون حفظ العقل مقدم على ما يكون به حفظ النسل، وما به يكون هذا مقدم على ما يكون به حفظ المال. ثم إن رعاية كل من هذه الكليات الخمس يكون بوسائل متدرجة حسب الأهمية في ثلاث مراتب، وهي الضروريات فالحاجيات فالتحسينيات.

الثاني: النظر إليها من حيث مقدار شمولها، وذلك أن المصالح وإن اتفقت وتقاربت في تحقيق منافع الناس التي جلبت لها وفي مدى حاجتهم لها، فإنها كثيرا ما تختلف في مقدار شمولها للناس ومدى انتشار ثمراتها بينهم. فيقدم حينئذ أعم المصلحتين شمولا على أضيقهما في ذلك.

الثالث: مدى توقع حصولها في الخارج، ذلك أن الفعل إنما يتصف بكونه مصلحة أو مفسدة حسب ما ينتج عنه في الخارج، وعلى هذا لا يجوز ترجيح

---

١- ضوابط المصلحة ، ص٢٤٩-٢٥٤.

مصلحة على أخرى إذا كانت مشكوكة أو موهومة الوقوع، مهما كانت قيمتها أو درجة شمولها، بل لا بد إلى جانب هذا أن تكون مقطوعة الحصول أو مظنونة.

وبعد أن أبرز د.الريسوني أن معايير الترجيح بين المصالح والمفاسد لا تكاد تحصى وكل معيار يمكن أن تتفرع عنه وتندرج تحته أو تلحق به أو تستدرك عليه معايير أخرى تخصص أو تقيد [1]... تحدث عن معايير خمسة هي:

- النص الشرعي ،- رتبة المصلحة، - نوع المصلحة، - مقدار المصلحة، - الامتداد الزمني للمصلحة.

ومنهج الأولويات يجمع هذه المعايير كلها، الموصوفة وغير الموصوفة، المتعلقة بسياقات ومقامات متنوعة ومتغيرة حسب وضع المكلف ووضع الأمة ووضع العالم.

وبغاية إظهار القوة العملية لهذا المنهج سيتم تجميعه في مقومات كلية تندرج تحته معايير عديدة يستثمرها المكلف في ترجيحاته واختياراته لجلب المصالح ودفع المفاسد. وإذا كانت هناك مقومات مرتبطة بمنهج التنزيل سيتم تناولها في المطلب اللاحق، فإنه يمكن حصر المقومات الخاصة بمنهج الأولويات في ثلاثة ليست هي بالضرورة المقومات الوحيدة التي يمكن الإشارة إليها في هذا السياق.وهي :

الأول: مقوم تصنيفي، يقوم على تتبع المصلحة وتصنيفها من حيث ارتباطها بالحكم الشرعي ومن حيث رتبتها ونوعها. وهذا التصنيف بقدر ما هو مرتبط بفطرة المكلف ومقاصده بقدر ما يحتاج إلى قوة نظرية تدرك أبعاد التعارض الحاصل بين المصالح والمفاسد، فتحدد المرجحات المادية والمعنوية المساعدة على تنظيم المصلحة ووضعها في موقعها المناسب. فعلى

١- نظرية التقريب والتغليب، ص٣٣٠.

أساس هذا التصنيف تقدم المصلحة أو تؤخر وتدفع المفسدة كلها أو نصفها أو قليل منها...

أما فيما يخص تصنيف المصلحة انطلاقا من ارتباطها بالحكم الشرعي، فقد سبقت الإشارة إلى أن العز بن عبد السلام نبه عليه فقسم المصالح إلى مباحات ومندوبات وواجبات، والمفاسد إلى مكروهات ومحرمات، فلكل حكم مصلحة تناسبه ولكل مصلحة حكم يناسبها. وهذا ما لاحظه القرافي في الفرق السادس والثلاثين بعد المائة الذي أبرز فيه تلازما بين رتبة المصلحة ورتبة الحكم الشرعي، فالمصلحة التي في رتبة أعلى يرتب عليها الوجوب والتي في رتبة أدنى يرتب عليها الندب. وكذلك المفسدة التي في رتبة أدنى ترتب عليها الكراهة والتي في رتبة أعلى يرتب عليها التحريم.

ويخضع تصنيف المصلحة لانقسام الأحكام الشرعية إلى الوجوب والندب والإباحة والكراهة والتحريم، وذلك باعتبارها ناشئة عن الأوامر والنواهي التي ليست على رتبة واحدة في الطلب الفعلي والتركي. فإن كان الطلب الفعلي بالقصد الأول كانت المصلحة ضرورية في أعلى المراتب، وإن كان بالقصد الثاني نظر إليها على أنها جزء من الضروري أو مكمل خادم له إما من الحاجيات أو من التحسينيات. ولهذا قرر الشاطبي أن البناء على المقاصد الأصلية ينقل الأعمال في الغالب إلى أحكام الوجوب، وأن البناء على المقاصد التابعة لا يستلزم الوجوب [1]. فقد يكون العمل مباحا « بالجزء مطلوبا بالكل على جهة الندب أو الوجوب، ومباحا بالجزء منهيا عنه بالكل على جهة الكراهة أو المنع» [2].

فكانت المصلحة خاضعة للكلية والجزئية المتصورة في الأحكام الشرعية الخمسة وذلك « أن المصالح المعتبرة هي الكليات دون الجزئيات إذ مجاري العادات كذلك جرت الأحكام فيها. ولولا أن الجزئيات أضعف شأنا في

---

١- الموافقات، ٢/ ٢٠٤.

٢- نفسه ، ١/ ١٣٠.

الاعتبار لما صح ذلك، بل لولا ذلك لم تجر الكليات على حكم الاطراد، كالحكم بالشهادة وقبول خبر الواحد مع وقوع الغلط والنسيان في الآحاد لكن الغالب الصدق. فأجريت الأحكام الكلية على ما هو الغالب حفظا على الكليات، ولو اعتبرت الجزئيات لم يكن بينهما فرق ولامتنع الحكم إلابما هو معلوم، ولاطرح الظن بإطلاق، وليس كذلك بل حكم بمقتضى ظن الصدق وإن برز بعد في الوقائع الغلط في ذلك الظن، وما ذاك إلا اطراح لحكم الجزئية في حكم الكلية. وهو دليل على صحة اختلاف الفعل الواحد بحسب الكلية والجزئية وأن شأن الجزئية أخف» [1].

فمنهج الأولوية بحسب هذا التصنيف يبرز أن الطاعة أو المعصية تعظم بقدر عظم المصلحة أو المفسدة الناشئة عنها، فإذا دار تعارض فعل المفسدة بين المحرم والمكروه قدم دفع المحرم ولو بارتكاب المكروه.

أما التصنيف انطلاقا من رتبة المصلحة فهو مبني على تمييز استقرائي في جلب المصالح ودفع المفاسد بين ثلاث مراتب متدرجة في قوتها المصلحية، وهي: المرتبة الأولى المصالح الضرورية تليها المرتبة الثانية المصالح الحاجية، تليها المرتبة الثالثة المصالح التحسينية. ورغم تفاوت هذه المراتب الثلاث مقصدا ووسيلة فهي تمثل نسقا مصلحيا متكاملا ومتحركا لا يقبل السكون، عبر تفاعلات فسرها الشاطبي من خلال مطالب خمسة [2]:

١- إن الضروري أصل لما سواه من الحاجي والتكميلي.

٢- إن اختلال الضروري يلزم منه اختلال الباقيين بإطلاق.

٣- إنه لا يلزم من اختلال الباقيين اختلال الضروري.

٤- إنه قد يلزم من اختلال التحسيني بإطلاق أو الحاجي بإطلاق اختلال الضروري بوجه ما.

---

١- نفسه، ١٣٩/١.

٢- نفسه، ١٦/٢.

٥- إنه تنبغي المحافظة على الحاجي وعلى التحسيني للضروري.

وهذه المطالب أدوات مساعدة على تصنيف مرتبة المصلحة، ولا يمثل كون الحاجيات والتحسينيات مكملات ومتممات للضروري أي تداخل معيق للتصنيف، لأن ذلك التكميل مشروط بعدم الإبطال للضروري، ومنظور إليه من خلال كمال الضروريات من حيث هي ضروريات، لا من حيث إن المقاصد الشرعية تشمل المراتب الثلاث وغيرها. قال الشاطبي: « مجموع الحاجيات والتحسينيات ينتهض أن يكون كل واحد منهما كفرد من أفراد الضروريات وذلك أن كمال الضروريات – من حيث هي ضروريات – إنما يحسن موقعه حيث يكون فيها على المكلف سعة وبسطة من غير تضييق ولا حرج، وحيث يبقى معها خصال معاني العادات ومكارم الأخلاق موفرة الفصول مكملة الأطراف، حتى يستحسن ذلك أهل العقول، فإذا أخل بذلك لبس قسم الضروريات لبسة الحرج والعنت واتصف بضد ما يستحسن في العادات، فصار الواجب الضروري متكلف العمل وغير صاف في النظر الذي وضعت عليه الشريعة. وذلك ضد ما وضعت عليه» [1]. إن المحافظة على مكارم الأخلاق مؤشر قوي على تصنيف مراتب المصالح وعامل مؤثر فيما يراعيه منهج الأولوية لتقديم المصلحة الضرورية من:

- تراتبية الضروريات والحاجيات والتحسينيات.
- تحول المكملات الحاجية والتحسينية إلى ضرورات بحسب تغير الوسائل والأزمان والأشخاص.
- تفاعل الضروريات والحاجيات والتحسينيات.

وهذه المراعاة تكشف أن سلم ترتيب الأولويات غير خاضع للدرجات الثلاث فقط لأنها « ليست سوى اختصار وتقريب بدرجات لا تكاد تحصى،

١- نفسه ، ٢/ ٢٣.

وأن كثيرا من المصالح والمفاسد إنما تدرج في هذه الدرجة أو تلك على سبيل التغليب لا غير »[1].

إن منهج الأولوية ،بناء على تصنيف رتبة المصلحة، منهج متحرك يرفض الثبات ويحتاج إلى فقه مقاصدي وفقه للزمن والوسائل، هذا الفقه الذي قد يرفع بعض الحاجيات والتحسينيات، وقد يعمل على إعادة فهم الضروريات بما يعطيها فاعلية في حياة المسلمين دون إخلال بالواجب الشرعي. فتقديم مصلحة ضرورية على حاجية، وحاجية على تحسينية، إنما يتم بحسب ترجيح رتبة المصلحة الأعلى على الأدنى في سلم المصالح وبحسب ما كانت الحاجة إلى المصلحة أشد وضرر فقدها أبلغ.

وإذا كان التصنيف السابق يقدم أعلى المصالح رتبة وليس أعلاها نوعا، لأن الاعتبار الأول إنما هو للرتبة، فإن التصنيف حسب النوع لا يتم إلا في رتبة واحدة ضرورية كانت أو حاجية أو تحسينية، وتقديم مصلحة على أخرى إنما يجري « عند التكافؤ المرتبي أي عندما تكون المصلحتان معا ضروريتين أو معا حاجيتين أو معا تحسينيتين فحينئذ يكون لانتمائها النوعي تأثير في الرجحان» [2].

والمراد بالتصنيف حسب نوع المصلحة داخل المصالح الضرورية النظر في مرتبة المصلحة داخل الكليات الخمس وما في قيمتها ورتبتها، وذلك في وضع التكافؤ والتعارض، ولذا فمنهج الأولوية يأخذ سبيل التنزيل لما تتكافؤ مصلحتان متعلقتان بحفظ الدين أو بحفظ النفس أو بحفظ العقل أو بحفظ النسل أو بحفظ المال، ولما تتعارض مصلحتان منتميتان لإحدى هذه الضروريات الخمس أو ما يساويها، كأن تكون إحداها متعلقة بحفظ الدين، وأخرى متعلقة بما سواها من المصالح الضرورية. يقول الآمدي« فما

---

١- نظرية التقريب والتغليب، ص٣٤٣.

٢- نظرية التقريب، ص٣٥٠.

مقصوده حفظ أصل الدين يكون أولى نظرا إلى مقصوده وثمرته من نيل السعادة الأبدية في جوار رب العالمين، وما سواه من حفظ الأنفس والعقل والمال وغيره، فإنما كان مقصودا من أجله، على ما قال تعالى ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [1]» [2].

وقد رد على من ذهب إلى تقديم حفظ النفس باعتبار [3]:

- مقصود الدين حق الله تعالى ومقصود غيره حقا للآدمي، وحق الآدمي مرجح على حقوق الله تعالى لأنها مبنية على الشح والمضايقة، وحقوق الله تعالى مبنية على المسامحة والمساهلة، من جهة أن الله تعالى لا يتضرر بفوات حقه، فالمحافظة عليه أولى من المحافظة على حق لا يتضرر مستحقه بفواته.

- ترجيح مصلحة النفس على مصلحة الدين حيث خفف عن المسافر بإسقاط الركعتين وأداء الصوم، وعن المريض بترك الصلاة قائما وترك أداء الصوم، وتقديم مصلحة النفس على مصلحة الدين، حيث جوز ترك الجمعة والجماعة ضرورة حفظ أدنى شيء من المال، وترجيح مصالح المسلمين المتعلقة ببقاء الذمي بين أظهرهم على مصلحة الدين حتى عصم دمه وماله مع وجود الكفر المبيح.

قال الآمدي « أما النفس فكما هي متعلق حق الآدمي بالنظر إلى بعض الأحكام، فهي تعلق حق الله تعالى بالنظر إلى أحكام أخر، ولهذا يحرم عليه قتل نفسه والتصرف بما يفضي إلى تفويتها، فالتقديم إنما هو لمتعلق الحقين، ولا يمتنع تقديم حق الله وحق الآدمي على ما تمحض حقا لله»[4].

وبهذا يكون الآمدي قد علل تقديمه لمصلحة حفظ الدين على سائر المقاصد

---

١- سورة الذاريات ، الآية : ٥٦.

٢- الإحكام، ٤/٢٨٧.

٣- نفسه ، ٤/٢٨٧.

٤- نفسه ، ٤/٢٨٧.

الضرورية خلافا لعدد كثير من الأصوليين الذين يسردونها دون تعليل يذكر. وهذا المنحى التعليلي أجراه في تقديمه لما يتعلق من مقصود النفس على غيره من مقصود النسل أو النسب والعقل والمال، وفي تقديم مقصود النسب على مقصود العقل والمال، وفي تقديم مقصود العقل على مقصود المال [1].

وأولوية مصلحة حفظ الدين ، أو بالأحرى حفظ الإسلام على سائر المصالح الضرورية الأخرى، يسوغها منطق الفطرة والعقل الصريح، وذلك لأن مصالح الإسلام هي منهج حياة للإنسان، يثمر حفظه ضرورة حفظ باقي الضروريات، ومن شأن عدم مراعاته أن يوصل إلى قتل معنوي للإنسان لا ينفع معه حفظ النفس والنسل والعقل والمال، ومن هنا كان حفظ هذه الضروريات الأربع لا يتجاوزها في حالة غياب المرجعية الإسلامية الذي يعرقل تفاعل الضروريات كلها، فيكون « بقاء الأنفس لا يفضي إلى بقاء الدين ولا بد، وحفظ المال لا يتضمن حفظ الأنفس بل قد يكون أكبر سبب لإزهاقها، وحتى إذا ساعد حفظ أحد الضروريات على حفظ غيره، فإن ذلك لا يحصل بكيفية لازمة ومطردة وشاملة على نحو ما يؤدي حفظ الدين إلى حفظ غيره من المصالح» [2].

ومنهج الأولوية ،حسب نوع المصلحة، يعتمد تفاعلية الضروريات، ويقوم على قانون التغليب، سواء في الموازنة بين الكليات الخمس السابقة، أو بين مصالح ضرورية ذات متعلقات عقدية وسياسية واجتماعية ومعرفية، يمكن أن تنضاف إليها حسب الزمان والمكان، كما هو الحال بالنسبة لحفظ كلية العمران الاستخلافي وحفظ كلية حقوق الإنسان وتعارفه وتحاوره في الزمن المعاصر. ومن ضوابط منهج الأولوية في تصنيف نوع المصلحة داخل الضروريات:

---

١- نفسه ، ٢٨٨/٤.

٢- نظرية التغليب، ص٣٥١.

- ضابط عقدي أخلاقي.
- ضابط مقدار النفع العائد على المكلف.
- ضابط المحافظة على بيضة الأمة.
- ضابط التمكين الاستخلافي.
- ضابط النظر العلمي في الآفاق والأنفس.

الثاني: مقوم تقديري، ويقوم على النظر في مقدار المصلحة إذا وقع الترجيح بين مصلحتين أو مفسدتين متساويتين من حيث الحكم والرتبة والنوع، فيتحدد التقدير بحسب العموم والخصوص والكبر والصغر والجوهرية والشكلية والدوام والانقطاع...ويمكن ملاحظة هذا التقدير الكمي من خلال ما يلي :

١.ترجيح المصلحة العامة على المصلحة الخاصة، وذلك بناء على تقديم ما كان نفعه عاما وشاملا على ما كان نفعه خاصا. فتقدم المصلحة العامة وتهدر المصلحة الخاصة مع التعويض العادل إن كان له مقتضى، وهو ما سمي بجبر المضرة. إذ لا يعقل إهدار المصلحة العامة من أجل الخاصة، فتضييع المصلحة العامة مفسدة يمنعها الشرع ويرفضها العقل، ولهذا صيغت القاعدة المقاصدية: «يتحمل الضرر الخاص في سبيل دفع الضرر العام».

و على ترجيح أعم المصلحتين قدمت مصلحة الجماعة على مصلحة الفرد، ومصلحة الأمة على مصلحة الجماعة أو طائفة معينة منها، لأن الأخص داخل في الأعم، ولأن المصلحة العامة أكبر قدرا وأوسع أثرا من المصلحة الخاصة.

٢.ترجيح المصلحة الكبيرة على المصلحة الصغيرة، باعتبار المصلحة الكبيرة أكثر نفعا وأكبر مردودا وأقوى أثرا في ما كان أقل منها. ويظهر هذا الترجيح في موازنة النبي ﷺ بين المصلحة الكبرى والمصلحة

الصغرى في صلح الحديبية، فتنازل عن المصالح الصغرى من أجل المصالح الكبرى.

٣.تقديم المصلحة الدائمة على المصلحة العارضة أو المنقطعة، فإذا كانت المصلحة يمتد نفعها لزمن طويل فإنها ترجح على التي تكون آنية أو عارضة لزمن قصير، مثل ما فعله عمر بن الخطاب رضي الله عنه عند ما رأى أن تكون الأرض المفتوحة وقفا على المسلمين لمصلحة رآها، وتوقف في توزيعها على الفاتحين حيث رأى أن في توزيعها إغداقا على الجيل الحاضر في زمنه على حساب الأجيال اللاحقة من أبناء الأمة.

٤.تقديم المصلحة المتيقنة على المصلحة الموهومة، إذ لا يجوز ترجيح مصلحة على أخرى إذا كانت مشكوكة أو موهومة الوقوع، مهما كانت قيمتها أو درجة شمولها، بل لابد أن تكون مقطوعة الحصول أو مظنونة ظنا راجحا.

٥.ترجيح درء المفسدة العامة على المفسدة الخاصة، بحيث تدرأ المفسدة ذات الضرر العام بارتكاب المفسدة ذات الضرر الخاص. ورغم أن الضرر لا يزال بالضرر، فإنه إذا كان أحد الضررين عاما والآخر خاصا فيزال الضرر العام بالضرر الخاص، ويتحمل الضرر الخاص لأجل دفع الضرر العام.

٦.ترجيح درء المفسدة الكبيرة على المفسدة الصغيرة، لأن المفسدة الكبرى تكون أكثر ضررا وأكثر وزرا وأقوى خطرا. فإذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضررا بارتكاب أخفهما. فالضرر الأشد يزال بالضرر الأخف كما يختار أهون الشرين أو أخف الضررين.

٧.تقديم درء المفسدة الدائمة على المفسدة المنقطعة والآنية، فيجوز ارتكاب المفسدة الآنية لدرء المفسدة ذات الامتداد الزمني التي تكون أكبر

ضررا لاستمرار أثرها زمنا طويلا، فإذا تعارضت مفسدتان واختلفتا في عنصر الزمن روعي درء أطولهما زمنا.

٨.درء المفسدة المتيقنة على المفسدة الموهومة، فلا يجوز ترجيح درء مفسدة على أخرى إذا كانت موهومة الوقوع، مهما كانت رتبتها أو رتبة الحكم الشرعي فيها أو نوعها أو مقدارها، فينبغي درء آكد المفسدتين تحققا.

٩.ترجيح اجتناب المفسدة إن كانت أعظم من المصلحة دون مبالاة بفوات المصلحة، كما في قوله تعالى ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ﴾[1]. حرمهما لأن مفسدتهما أكبر من منفعتهما. مفسدة الخمر الواضحة في إزالة العقول، وإحداث العداوة والبغضاء، والصد عن ذكر الله وعن الصلاة، أعظم من المنفعة الحاصلة في التجارة ونحوها، وكذلك مفسدة الميسر المتيقنة في إيقاع العداوة والبغضاء والصد عن ذكر الله وعن الصلاة أعظم من منفعته المتحصلة فيما يأخذه القامر من المقمور.

١٠.ترجيح تحصيل المصلحة إن كانت أعظم من المفسدة دون مبالاة بما يترتب على المصلحة من ضرر قليل، فلا تمنع الأفعال التي تفضي إلى المفسدة نادرا وقليلا أو مصلحتها أرجح من مفسدتها،فالمفسدة الصغيرة تغتفر من أجل المصلحة الكبيرة، ولا تترك مصلحة محققة من أجل مفسدة متوهمة، فزراعة العنب لا تمنع خشية اتخاذ الخمر منه، لأن في زرع العنب نفعا كثيرا، فلا يترك ذلك باحتمال اتخاذ الخمر منه.

١١.ترجيح درء المفسدة على جلب المصلحة إن تساوت المصلحة والمفسدة، وذلك لأن في درء المفسدة جلبا للمصلحة، أما في جلب المصلحة فلايتحقق درء المفسدة وما يتحقق برعايته رعاية الآخر يكون

---

١- سورة البقرة، الآية: ٢١٧.

أولى، فكان درء المفسدة أولى من جلب المصلحة، وهذا ما يتوافق وقاعدة إزالة الضرر. ومن هنا كان اعتناء الشارع بمنع المنهيات أشد من اعتنائه بتحقيق المأمورات. قال النبي ﷺ: « دعوني ما تركتكم، إنما هلك من كان قبلكم بسؤالهم واختلافهم على أنبيائهم، فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم»[1]. فبين ﷺ أن المنهيات يجب الانتهاء عنها على كل حال، بينما القيام بالمأمورات مشروط بالقدرة والاستطاعة، وبهذا فإن غير المشروط أظهر في الرعاية من المشروط لأن الشرع لما قدر الانتهاء بإطلاق من غير شرط، كان قصد الانتهاء عن كل منهي عنه أظهر و هو المطلوب.

فمنهج الأولوية في اعتبار المقوم التقديري إنما يكون تنزيله بميزان الشرع فمتى قدر المكلف على اتباع النص الشرعي لم يعدل عنه، وإلا اجتهد لمعرفة الراجح عند تعارض المصالح والمفاسد، فإن الأمر والنهي وإن كان متضمنا لتحصيل مصلحة ودفع مفسدة فينظر في المعارض له، فإن كان الذي يفوت من المصالح أو من المفاسد أكثر لم يكن مأمورا به، بل يكون محرما إذا كانت مفسدته أكثر من مصلحته» [2].

الثالث: مقوم تسببي ( أو وسائلي) ، فباعتبار منهج الأولوية، فإنه لا ينظر إلى المقاصد فقط، وإنما يرجح ويوازن، بناء على اقتران المصالح والمفاسد بالأسباب أو الوسائل « فأحكام الإله كلها مضبوطة بالحكم محالة على الأسباب والشرائط التي شرعها، كما أن تدبيره وتصرفه في خلقه مشروط بالحكم المبنية المخلوقة مع كونه الفاعل للأسباب على الأسباب والمسببات، ولو شاء لاقتطع الأسباب عن المسببات، ودل ما بينهما من التلازم، فكما شرع للتحريم والتحليل والكراهة والندب وللإيجاب أسبابا وشروطا،

---

١- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الاعتصام، باب الاقتداء بسنن رسول الله عليه الصلاة والسلام. (٢٧٨٨).

٢- مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ١٢٩/٢٨.

فكذلك وضع لتدبيره وتصرفه في خلقه أسبابا وشروطا» [1]. وكون الأحكام التشريعية والقدرية مضبوطة بالمصالح، محالة على الأسباب دليل على اقترانها وتلازمها، وأن قصد الشارع وضع تلك الأسباب يستلزم قصده إلى مسبباتها، وإن كان هذا القصد إلى المسببات في جانب منه متعلقا بالأسباب المقدورة للمكلف الذي قصد منه الشارع «أن يكون قصده في العمل موافقا لقصده في التشريع» [2]. وفي هذا تقرير لمسؤولية المكلف في اتخاذ الأسباب والتدبر فيها وما شرعت لأجله من المسببات لا الوقوف عند كسبها فقط. يقول ابن القيم « إن الدين هو إثبات الأسباب والوقوف معها والنظر إليها والالتفات إليها وإنه لا دين إلا بذلك كما لا حقيقة إلا به. فالحقيقة والشريعة مبناهما على إثباتها لا على محوها ولا ننكر الوقوف معها، فإن الوقوف معها فرض على كل مسلم، لا يتم إسلامه وإيمانه إلا بذلك، والله تعالى أمرنا بالوقوف معها، بمعنى أننا نثبت الحكم إذا وجدت وننفيه إذا عدمت ونستدل بها على حكمه الكوني... فأسعد الناس في الدارين أقومهم بالأسباب الموصلة إلى مصالحهما، وأشقاهم في الدارين أشدهم تعطيلا لأسبابهما، فالأسباب محل الأمر والنهي والثواب والعقاب والنجاح والخسران» [3]. فإثبات الأسباب والتفكر في المسببات هو مقتضى الواجب الشرعي والواقع القدري، ولذا فإن النظر إلى السبب والمسببات ضروري، لأنه يستجري مصالح ويعترض مفاسد، ويمكن تحديده في ضابطين:

الضابط الأول: ضابط تمييز موضع الالتفات إلى المسببات الذي يجلب المصالح من الالتفات الذي يجر المفاسد، وهو « أنه إن كان الالتفات إلى المسبب من شأنه التقوية للسبب والتكملة له والتحريض على المبالغة في

---

١- قواعد الأحكام، ٢/١٣٠.

٢- الموافقات، ٢/٣٣١.

٣- مدارج السالكين ، ٣/٤٠٧.

إكماله فهو الذي يجلب المصلحة، وإن كان من شأنه أن يكر على السبب بالإبطال أو بالإضعاف أو بالتهاون به فهو الذي يجلب المفسدة،وهذان القسمان على ضربين:

أحدهما ما شأنه ذلك بإطلاق، بمعنى أنه يقوي السبب أو يضعفه بالنسبة إلى كل مكلف، وبالنسبة إلى كل زمان، وبالنسبة إلى كل حال يكون عليها المكلف.

والثاني: ما شأنه ذلك لا بإطلاق بل بالنسبة إلى بعض المكلفين دون بعض، أو بالنسبة إلى بعض الأزمنة دون بعض، أو بالنسبة إلى بعض أحوال المكلف دون بعض.

وأيضا فإنه ينقسم من جهة أخرى قسمين:

أحدهما: ما يكون في التقوية أو التضعيف مقطوعا به.

والثاني: مظنونا أو مشكوكا فيه، فيكون موضع نظر وتأمل فيحكم بمقتضى الظن ويوقف عند تعارض الظنون »[1].

الضابط الثاني: ضابط تعيين الأسباب باعتبارها « في العادة تجري على وزان الأسباب في الاستقامة أو الاعوجاج، فإذا كان السبب تاما والتسبب على ما ينبغي كان المسبب كذلك، وبالضد، ومن ههنا إذا وقع خلل في المسبب نظر الفقهاء إلى التسبب هل كان على تمامه أم لا؟ فإن كان على تمامه لم يقع على المتسبب لوم، وإن لم يكن على تمامه رجع اللوم والمؤاخذة عليه، ألا ترى أنهم يضمنون الطبيب والحجام والطباخ وغيرهم من الصناع إذا ثبت التفريط من أحدهم، إما بكونه غر من نفسه وليس بصانع، وإما بتفريط، بخلاف ما إذا لم يفرط فإنه لا ضمان عليه، لأن الغلط في المسببات أو وقوعها على غير وزان التسبب قليل، فلا يؤاخذ بخلاف ما إذا لم يبذل الجهد، فإن الغلط فيها كثير فلا بد من المؤاخذة، فمن التفت إلى المسببات

---

١- الموافقات، ١/ ٢٣٥.

من حيث كانت علامة على الأسباب في الصحة أو الفساد لا من جهة أخرى، فقد حصل على قانون عظيم يضبط به جريان الأسباب على وزان ما شرع أو على خلاف ذلك، ومن هنا جعلت الأعمال الظاهرة في الشرع دليلا على ما في الباطن. فإن كان الظاهر منخرما حكم على الباطن بذلك، أو مستقيما حكم على الباطن بذلك أيضا، وهو أصل عام في الفقه وسائر الأحكام العاديات والتجريبيات، بل الالتفات إليها من هذا الوجه نافع في جملة الشريعة جدا، والأدلة على صحته كثيرة جدا، وكفى بذلك عمدة أنه الحاكم بإيمان المؤمن وكفر الكافر وطاعة المطيع وعصيان العاصي وعدالة العدل وجرحة المجرح، وبذلك تنعقد العقود وترتبط المواثيق إلى غير ذلك من الأمور، بل هو كلية التشريع وعمدة التكليف بالنسبة إلى إقامة حدود الشعائر الإسلامية الخاصة والعامة »[1].

والذي يعني منهج الأولوية في تعلق المصالح والمفاسد بالأسباب هو النظر في جانبها العملي الخاص بوظيفتها في تقديم ما ينبغي تقديمه من المصالح، وفي تأخير ما ينبغي تأخيره من المفاسد. ويمكن تلخيص تلك الوظيفة في أمرين:

الأول: تغير المصالح والمفاسد بتغير الوسائل الداخلة في الأسباب المقدورة للمكلف التي يجتهد في إبداعها العقل البشري بحسب تطور متطلباته في واقعه الدنيوي، فيكون لها تأثير من تدبير تفاعل الضروريات والحاجيات والتحسينيات، على أساس أن الأسباب الممنوعة تفضي إلى المفاسد، مثال ذلك: « الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فإنه أمر مشروع لأنه سبب لإقامة الدين وإظهار شعائر الإسلام، وإخماد الباطل على أي وجه كان، وليس بسبب في الوضع الشرعي لإتلاف مال أو نفس ولا نيل من عرض وإن أدى إلى ذلك في الطريق، وكذلك الجهاد موضوع لإعلاء كلمة الله وإن أدى إلى

---

١- الموافقات، ١/٢٣٢-٢٣٣.

مفسدة في المال أو النفس...» [1]. وأما في الأسباب الممنوعة « فالأنكحة الفاسدة ممنوعة وإن أدت إلى إلحاق الولد وثبوت الميراث وغير ذلك من الأحكام وهي مصالح، والغصب ممنوع للمفسدة اللاحقة للمغصوب منه وإن أدى إلى مصلحة الملك عند تغير المغصوب في يد الغاصب أو غيره من وجوه الفوت» [2].

فالذي ينبغي أن ينظر بعين الاعتبار في منهج الأولوية ضمن هذا السياق أن «المفاسد الناشئة عن الأسباب المشروعة والمصالح الناشئة عن الأسباب الممنوعة ليست بناشئة عنها في الحقيقة وإنما هي ناشئة عن أسباب أخر مناسبة لها» [3].

الثاني: اختلاف رتب الأسباب باختلاف قوة أدائها إلى المصالح أو إلى المفاسد، وعلى قدر تحقق السبب تتحدد المرتبة المناسبة للمصلحة أو المفسدة. فالوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل من سائر الوسائل، « فلما قويت الوسيلة في الأداء إلى المصلحة كان أجرها أعظم من أجر ما نقص عنها، فتبليغ رسالات الله من أفضل الوسائل لأدائه إلى جلب كل صلاح دعت إليه الرسل وإلى درء كل فاسد زجرت عنه الرسل، والإنذار وسيلة إلى درء مفاسد الكفر والعصيان، والتبشير وسيلة إلى جلب مصالح الطاعة والإيمان، وكذلك المدح والذم، وكذلك الأمر بالمعروف وسيلة إلى تحصيل ذلك المعروف المأمور به رتبته في الفضل والثواب مبنية على رتبة مصلحة الفعل المأمور به في باب المصالح» [4]. وكذلك الوسيلة إلى أرذل المقاصد أرذل من سائر الوسائل. فكلما « قويت الوسيلة في الأداء إلى المفسدة كان إثمها أعظم من إثم ما نقص عنها» [5].فيختلف إثم المفاسد باختلاف

---

١- نفسه، ١/٢٣٧.

٢- نفسه، ١/٢٣٧.

٣- الموافقات، ١/٢٣٨.

٤- قواعد الأحكام، ١/١٠٥.

٥- نفسه، ١/١٠٧.

وسائلها في الصغر والكبر وباختلاف ما تفوته من المنافع المصالح.

وعمل هذه المقومات الثلاثة في منهج الأولوية أو فقه الموازنة واسع جدا، يلاحظ تساوي المصالح وتعارضها وتساوي المفاسد وتفاوتها، وذلك بحسب وضع المكلف في الزمان والمكان، وبناء على أن « الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها وأنها ترجح خير الخيرين وشر الشرين، وتحصل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، وتدفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما» [١].

**المطلب الثاني: منهج التنزيل ( فقه التنزيل).**

تنظيم المقاصد الشرعية يكتمل بمنهج التنزيل الذي يتأسس على علاقة تفاعلية بين العقل والمصدر النصي وبين واقع الحياة باعتباره عنصرا أساسيا في هذه العلاقة [٢]. ورغم كون التنزيل غاية التكليف وثمرته، فإنه لم يحظ بعناية كبرى من لدن الأصوليين كالتي أخذها فهم النص الشرعي. وعدم العناية لا يمثل إلا جزءا من عدم العناية العلمية المستقلة بمقاصد الشريعة. ففي سياق التمييز بين مراتب العلماء في الفقه والفتوى والقضاء، ذكر الونشريسي أنه « لا غرابة في امتياز علم القضاء عن غيره من أنواع علم الفقه، وإنما الغرابة في استعمال كليات علم الفقه وانطباقها على جزئيات الوقائع بين الناس وهو عسير على كثير من الناس» [٣].

ورأى السيوطي أن الفقهاء يهتمون بما هو أمر كلي « ولهذا تجد كثيرا من الفقهاء لا يعرفون أن يفتوا، وإن خاضوا تنزيل الفقه الكلي على الموضع الجزئي فذلك يحتاج إلى تبصر زائد على حفظ الفقه وأداته، ولهذا تجد في فتاوى بعض المتقدمين ما ينبغي التوقف في التمسك به في الفقه، ليس

---

١- فتاوى ابن تيمية ، ٤٨/٢٠.

٢- في فقه التدين فهما وتنزيلا ، ١٦/٢.

٣- المعيار، ٨٠/١٠.

لقصور ذلك المفتي معاذ الله، بل لأنه قد يكون في الواقعة التي سئل عنها ما يقتضي ذلك الجواب الخاص فلا يطرد في جميع صورها »[1]. فالعمل على انطباق كليات الفقه على جزئيات الواقع أمر عسير يتطلب اجتهادا كبيرا متفهما للكليات المطلقة المجردة والوقائع الجزئية المشخصة، وذلك أنه يهدف «إلى إجراء الأحكام المجردة على واقع الأوضاع والأحداث في سيرورة الحياة، وهي أوضاع وأحداث جزئية مشخصة منفعلة بملابسات وعوامل لها منطقها الخاص الذي لا ينضبط بالمنطق المجرد الثابت، ولذلك فإن هذا المنهج لا مناص من أن يتقوم بالتجزئة والإفراد لبحث الوقائع جزئية مفردة كما هي في الواقع لا كما هي أجناس في الأحكام المجردة، وهو البحث الذي يقع به التحقق من أفراد الوقائع والأوضاع والأفعال، فيلحق كل منها بما هو حكم شرعي مقرر له، كما يقع به التحقق من المآل الذي يؤول إليه الحكم في كل فرد منها من منفعة أو مفسدة باعتبار الملابسات الشخصية»[2].

والمراد بمنهج التنزيل هنا الطريقة التي يعرف بها تكييف الأحكام الشرعية المجردة في مختلف تصرفات المكلفين في سيرورة الفعل الدنيوي وتغير أزمانه وأحواله وقضاياه بحسب ما يتطلبه جلب المصالح ودفع المفاسد على اختلاف رتبها وقوتها. فالأحكام الشرعية إنما شرعت لجلب المصالح ودرء المفاسد، ولن يحصل هذا الجلب والدرء إلا بتحقيق مقتضيات تنزيل كليات الفقه على جزئيات واقع المكلفين بحسب أنواع الأفعال وأعيانها، فأنواع الأفعال تدرك في سياق الموازنة بين المصلحة الكلية وبين الجزئي منها، ولذا كان لابد ،في منهج التنزيل، من اعتبار الجزئيات مع كلياتها وبالعكس [3]. وأما الأعيان فتدرك في سياق الموازنة بين الضرر والنفع،

---

١- الرد على من أخلد إلى الأرض ، ص١٧٩.
٢- فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب، ص ١٦٦.
٣- انظر الموافقات، ٣/١٣.

وذلك أن المصالح والمفاسد عامتها أن تكون إضافية في الفعل لا حقيقية ، ومعنى كونها إضافية « أنها منافع أو مضار في حال دون حال وبالنسبة إلى شخص دون شخص أو وقت دون وقت، فالأكل والشرب مثلا منفعة للإنسان ظاهرة ولكن عند وجود داعية الأكل، وكون المتناول لذيذا طيبا لا كريها ولا مرا وكونه لا يولد ضررا عاجلا ولا آجلا، وجهة اكتسابه لا يلحقه به ضرر عاجل ولا آجل، ولا يلحق غيره بسببه أيضا ضرر عاجل ولا آجل، وهذه الأمور قلما تجتمع، فكثير من المنافع تكون ضررا على قوم لا منافع، أو تكون ضررا في وقت أو حال ولا تكون ضررا في آخر» [1].

وإذا كان منهج التنزيل هو الذي يخرج جلب المصالح ودرء المفاسد من جانبه المعياري التصوري التجريدي، فإنه يرتكز في ذلك على مقومات تشخص نمطه العملي وجريانه في مختلف مناحي واقع المكلفين، إذ التفهم لمصالح الأحكام يبقى في حيز النظر ولا تتم سلامة تنزيله « إلا إذا كان ثمة تفهم واع للوقائع بمكوناتها وظروفها، وتبصرا بما عسى أن يسفر عنه التطبيق من نتائج لأنها الثمرة العملية المتوخاة من الاجتهاد التشريعي كله» [2].

ومن تلك المقومات ، نذكر:

١- مقوم مآلي: ينبني على أن العبرة من تنزيل الأحكام الشرعية هي تحقيق مصالحها في جزئيات واقع المكلفين، وأنه لا عبرة بالوسائل إذا لم تتحقق المقاصد أو إذا تحققت مفاسد. فالأصل هو أن الفعل يشرع لما يترتب عليه من المصالح، ويمنع لما يؤدي إليه من المفاسد، فيحكم على الفعل بالمشروعية طالما كان محققا للمصلحة التي قصد به تحقيقها، لكن إذا كان وقوع الفعل مؤديا إلى حصول مفسدة أكبر من المصلحة التي تحققت به في ذاته، أو مفوتا لمصلحة أهم من مصلحته أو غير محصل

---

١- نفسه، ٢/ ٣٩.

٢- المناهج الأصولية ، لفتحي الدريني ، ص٥.

لمصلحته التي شرع لتحقيقها، فإنه يحتاج للحكم عليه بالمشروعية أن ينظر في مآلاته. فمآل التنزيل هو الذي يكيف الفعل بالمشروعية وعدمها. وقد جعله الشاطبي ميزانا للفكر والاجتهاد وأصلا تتفرع عنه أصول تشريعية أخرى. إذ يستخلص من حديثه- في سياق بيانه أن ليس كل ما يعلم مما هو حق يطلب نشره- أن مآل الفعل ميزان للفكر، قال: « وضابطه أنك تعرض مسألتك على الشريعة، فإن صحت في ميزانها فانظر في مآلها بالنسبة إلى حال الزمان وأهله. فإن يؤد ذكرها إلى مفسدة فاعرضها في ذهنك على العقول، فإن قبلتها فلك أن تتكلم فيها إما على العموم إن كانت مما تقبلها العقول على العموم، وإما على الخصوص إن كانت غير لائقة بالعموم وإن لم يكن لمسألتك هذا المساغ فالسكوت عنها هو الجاري على وفق المصلحة الشرعية والعقلية» [1].

وأما في ميدان الاجتهاد فقال « النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا كانت الأعمال موافقه أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، مشروعا لمصلحة فيه تستجلب أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به ولكن له مآل على خلاف ذلك. فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعا من إطلاق القول بالمشروعية، وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية وهو مجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق، محمود الغب جار على مقاصد الشريعة» [2].

---

١- الموافقات، ٤/١٩١.

٢- نفسه، ٤/١٩٤.

إن المجتهد ،باعتماده النظر في مآلات الأفعال ،لا يقف عند حدود استجماع الفعل للأسباب والشروط وانتفاء الموانع، بل يتجاوزه ليبحث عن تحقق مآله وقصد المكلف فيه. فقد يظهر النظر في المآل مانعا أو موانع لوقوعه، ذلك أن كثيرا من الأفعال الجزئية المفهوم من ظاهرها الإذن قد يكشف مآلها انعدام تحقيق مقاصد كلية ثابتة، منها مثال الأعرابي الذي تبول في المسجد بحضرة النبي ﷺ وأصحابه فتركه يتم بوله.فلما كان مآل الإذن بمنع الأعرابي مؤد إلى مضرة من حيث هو–أي الإذن–في أصله يقتضي مصلحة، كان الانصراف عنه إلى الإذن بترك الأعرابي يتم فعله محققا مقاصد عليا.

ولم يبن الشاطبي على أصل النظر في مآلات الأفعال أصولا أخرى إلا بعد أن استدل على صحته بالأدلة الآتية [1] :

الدليل الأول: الأدلة الشرعية والاستقراء التام، يفيد أن المآلات معتبرة في أصل المشروعية، ومن هذه الأدلة، قوله تعالى﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ وَٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ﴾ [2]،وقوله:﴿ وَلَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ وَتُدۡلُواْ بِهَآ إِلَى ٱلۡحُكَّامِ لِتَأۡكُلُواْ فَرِيقٗا مِّنۡ أَمۡوَٰلِ ٱلنَّاسِ بِٱلۡإِثۡمِ وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾[3]

وقوله:﴿ وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدۡوَۢا بِغَيۡرِ عِلۡمٍ﴾ [4]، وقوله:﴿رُّسُلٗا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةُۢ بَعۡدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [5]. وقال النبي عليه الصلاة والسلام حين أشير عليه

---

١- نفسه ، ٤/١٩٥-١٩٧.

٢- سورة البقرة، الآية: ٢٠.

٣- سورة البقرة، الآية: ١٨٧.

٤ - سورة الأنعام، الآية: ١٠٩.

٥- سورة النساء، الآية: ١٦٤.

بقتل من ظهر نفاقه « أخاف أن يتحدث الناس أن محمدا يقتل أصحابه»[1]. وحديث الأعرابي الذي بال في المسجد فأمر النبي ﷺ بتركه حتى يتم بوله وقال « لا ترزموه» [2]. وحديث النهي عن التشديد على النفس في العبادة خوفا من الانقطاع [3].

الدليل الثاني: التكاليف أسباب مشروعة لمسببات مقصودة للشارع هي مصالح العباد الدنيوية والأخروية، والمسببات هي مآلات الأسباب. فاعتبارها في جريان الأسباب مطلوب، وهو معنى النظر في المآلات.

الدليل الثالث: إن مآلات الأعمال إما أن تكون معتبرة شرعا أو غير معتبرة، فإن اعتبرت فهو المطلوب، وإن لم تعتبر أمكن أن يكون للأعمال مآلات مضادة لمقصود تلك الأعمال. وذلك غير صحيح، لأن التكاليف شرعت لمصالح العباد، ولا مصلحة تتوقع مطلقا مع إمكان وقوع مفسدة توازيها أو تزيد، وأيضا فإن ذلك يؤدي إلى أن لا نتطلب مصلحة بفعل مشروع ولا نتوقع مفسدة بفعل ممنوع وهو خلاف وضع الشريعة.

وبهذه الأدلة التي أفادت بمجموعها القطع، علمت ملاءمة أصل النظر في مآلات الأفعال لتصرفات الشارع، وصح أن تبنى عليه أصول فرعية هي بدورها مؤكدة وشارحة لهذا الأصل، باعتباره مقوما منهجيا في تنزيل المصالح على جزئيات الواقع ترتيبا وترجيحا، فتصير ،بتعاضدها، مشكلة لمقوم نسقي يفتح آفاقا واسعة للاجتهاد العقلي في الشرع كيفما تغيرت الأحوال والظروف والأمكنة، ولا يوجد مثل هذا النسق دليلا على دعوة إعمال العقل في تفسير الشريعة، وعلى مناسبة هذه الشريعة للوجود الإنساني وضرورياته وحاجياته.

---

١- أخرجه الترمذي في سننه ، كتاب تفسير القرآن عن رسول الله ، باب ومن سورة المنافقين .

٢- أخرجه البخاري في صحيحه كتاب العبادات باب الطهارة ، رقم الحديث٢١٢.

٣- الحديث قوله ﷺ « خذوا من العمل ما تطيقون فإن الله لا يمل حتى تملوا» أخرجه أبو داود في سننه كتاب الصلاة باب ما يؤمر به من القصد في الصلاة ، رقم ١١٦١.

وهذه الأصول الفرعية خمسة، سيتم تقديمها تباعا إلا واحدا سيأتي الحديث عنه مستقلا لاعتباره مقوما رئيسا:

١- أصل منع الحيل: والمراد تحريم الحيل المؤدية إلى إبطال الأحكام الشرعية التي شرعت لمصالح العباد، وقد عرف ابن القيم الحيلة بأنها « نوع مخصوص من التصرف والعمل الذي يتحول به فاعله من حال إلى حال ثم غلب عليها بالعرف استعمالها في سلوك الطرق الخفية التي يتوصل بها الرجل إلى حصول غرضه، بحيث لا يتفطن له إلا بنوع من الذكاء والفطنة. فهذا أخص من موضوعها في أصل اللغة، وسواء أكان المقصود أمرا جائزا أو محرما. وأخص من هذا استعمالها في التوصل إلى الغرض الممنوع منه شرعا أو عقلا أو عادة فهذا هو الغالب عليها في عرف الناس »[١]. و بين ابن القيم -الذي أفاض في إبراز الحيل المباحة والحيل المحرمة- أن الحيلة تنقسم إلى الأحكام الخمسة، فإن مباشرة الأسباب الواجبة حيلة على حصول مسبباتها، وأن الحيل المحرمة منها ما هو كفر ومنها ما هو كبيرة ومنها ما هو صغيرة، وغير المحرمة منها ما هو مكروه ومنها ما هو جائز ومنها ما هو مستحب ومنها ما هو واجب [٢].

أما الشاطبي، فحدد حقيقة الحيلة بأنها « تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعي وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر، فمآل العمل فيها خرم قواعد الشريعة في الواقع» [٣]. فإن الله تعالى أوجب أشياء وحرم أشياء « فإذا تسبب المكلف في إسقاط ذلك الوجوب عن نفسه، أو في إباحة ذلك المحرم عليه، بوجه من وجوه التسبب حتى يصير ذلك الواجب غير واجب في الظاهر أو المحرم حلالا في الظاهر أيضا، فهذا التسبب يسمى حيلة وتحيلا» [٤].

---

١- إعلام الموقعين، ٣/٢٤٠.

٢- نفسه، ٣/٢٤٢.

٣- الموافقات، ٤/٢٠١.

٤- نفسه ، ٢/٣٧٩.

وقدم ضابطا للتحيل في قوله « فإذا كان الأمر في ظاهره وباطنه على أصل المشروعية فلا إشكال، وإن كان الظاهر موافقا والمصلحة مخالفة فالفعل غير صحيح وغير مشروع »[1]. فالحيل المحرمة شرعا هي ما هدم أصلا شرعيا وناقض مصلحة شرعية، أما التي لا تهدم أصلا شرعيا ولا تناقض مصلحة شهد الشرع باعتبارها فغير داخلة في التحريم. « ومما يدل على بطلان الحيل وتحريمها أن الله تعالى إنما أوجب الواجبات وحرم المحرمات لما تتضمن من مصالح عباده في معاشهم ومعادهم، فالشريعة لقلوبهم بمنزلة الغذاء الذي لابد لهم منه والدواء الذي لا يندفع الداء إلا به، فإذا احتال العبد على تحليل ما حرم الله وإسقاط ما فرض الله وتعطيل ما شرع الله كان ساعيا في دين الله بالفساد»[2].

ومن الأمثلة المشهورة لهذا الأصل أن يهب المكلف ماله عند رأس الحول فرارا من الزكاة، فأصل الهبة على الجواز ومنع الزكاة من غير هبة ممنوع، فإن كل واحد منهما ظاهر أمره في المصلحة أو المفسدة، فإذا جمع بينهما على هذا القصد صار مآل الهبة المنع من أداء الزكاة وهو مفسدة، وهذا خرم لقواعد الشريعة فمآل الحكم الإبطال.

٢- أصل مراعاة الخلاف: إذا كانت علاقة أصل منع الحيل بتنزيل المصالح على الوقائع الجزئية تظهر لما يضطر المكلفون إلى المكر والخديعة أو الخروج من المضايق، فإن أصل مراعاة الخلاف ينشأ من تعارض المصالح واختلافها في الأمر الواحد، فتتحقق مصلحة ما في جهة معينة بينما تتحقق مصلحة أخرى في الجهة المقابلة، فتترجح إحداها لدى بعض المجتهدين، وترجح الأخرى لدى البعض الآخر. ثم وقع الفعل على مقتضى إحدى المصلحتين، فربما أدى وقوع المصلحة الراجحة إلى التسبب في مفسدة أكبر من المصلحة المتوقعة في حكم المسألة. فينظر في المآل الذي

---

١- الموافقات، ٤/٢٠١.

٢- إعلام الموقعين، ٣/١٨٠.

يؤول إليه تطبيق المصلحة الراجحة بما تتضمنه من مفسدة، فيصرف عنها إلى المصلحة المرجوحة استثمارا للخلاف في دفع المفسدة.

فمراعاة الخلاف هي إعمال المجتهد الدليل مخالفة في لازم مدلوله الذي أعمل في نقيضه دليل آخر، ولا بد لدليلي قولي المجتهدين « أن يكونا متعارضين كل واحد منهما يقتضي ضد ما يقتضيه الآخر وإعطاء كل واحد منهما ما يقتضيه الآخر أو بعض ما يقتضيه» [١].

والجمهور الواسع من المالكية يعترف بصحة مراعاة الخلاف، قال الشاطبي « وهو أصل في مذهب مالك ينبني عليه مسائل كثيرة» [٢]. وضابط مراعاة دليل المخالف هو قوة الدليل، مثال ذلك نكاح الشغار- وهو النكاح الذي يقول فيه الرجل مثلا زوجني ابنتك على أن أزوجك ابنتي ولا مهر بيننا- فهذا فاسد لسقوط الصداق، فمذهب مالك فيه وجوب الفسخ، ولازم هذا المدلول هو أن لا يكون بين الزوجين ميراث لو قدر ومات أحدهما قبل إدراك نكاحهما بالفسخ. ومذهب أبي حنيفة تصحيح هذا النكاح وعدم فسخه ولازم هذا المدلول وقوع الميراث بين الزوجين، وأعمل الإمام مالك دليل الإمام أبي حنيفة في لازم مدلوله. فقال بثبوت الميراث بين الزوجين[٣].

ومراعاة الخلاف هي من عمل المجتهدين والمتصرفين في الأحكام بالنظر والاستنباط والترجيح ،وذلك لأن اعتماد دليل المخالف يقتضي تفهما وتأملا وملكة فقهية مميزة لأصول المذاهب وأسباب الاختلاف. قال الشاطبي: « ومراعاة الدليل أو عدم مراعاته ليست إلينا معشر المقلدين فحسبنا فهم أقوال العلماء والفتيا بالمشهور منها» [٤].

وإعمال أصل مراعاة الخلاف يتم بموجبه المحافظة على مصالح

---

١- الموافقات، ١٥١/٤.

٢- الاعتصام، ٣٧٥/٢.

٣- انظر أمثلة أخرى ، ١٥٠/٤. ٢٠٤/٤.

٤- فتاوى الشاطبي، ص١١٩.

المكلفين، ودفع ما يعترضهم من مفاسد، وهو دليل على تكامل الاجتهادات وتداخلها واستفادة بعضها من بعض، لكن دون قصد للبحث عن الأخف، لا لأمر ضروري، أو إرادة للترخص للخروج من العزيمة دون داع معتبر، أو التلفيق بين الأدلة دون وجود خلاف.

٣- أصل الاستحسان: يعتبر أصل مراعاة الخلاف من جملة أنواع الاستحسان باعتباره اجتهادا عقليا يبحث عن مصلحة مقصودة شرعا لابد من مراعاتها في واقع حياة المكلفين، وعن تحقيق تيسير مطلوب شرعا في معاملاتهم.

وقد عرف تعاريف متعددة كانت سببا لإنكاره من لدن عدد من العلماء، وعلى رأسهم الإمام الشافعي الذي يرى أنه «لا يجوز لمن استأهل أن يكون حاكما أو مفتيا أن يحكم ولا أن يفتي إلا من جهة خبر لازم وذلك الكتاب ثم السنة، أو ما قاله أهل العلم لا يختلفون فيه، أو قياس على بعض هذا، ولا يجوز له أن يحكم ولا أن يفتي بالاستحسان إذ لم يكن الاستحسان واجبا ولا في واحد من هذه المعاني»[1]. وقال أيضا «كان حلال الله وحرامه أولى أن لا يقال فيهما بالتعسف والاستحسان، وإنما الاستحسان تلذذ»[2]. ومن تلك التعاريف أنه «ما يستحسنه المجتهد بعقله، ويميل إليه برأيه» [3]، أو أنه « دليل ينقدح في نفس المجتهد لا تساعده العبارة عنه ولا يقدر على إظهاره»[4]. وتقرير هذا يجعل العقل مشرعا وحاكما ويفتح الباب أمام ادعاء كل من شاء ما شاء، الشيء الذي يجر فسادا لا خفاء له. يقول الشاطبي « إنا نعارض هذا الاستحسان بأن عقولنا تميل إلى إبطاله، وأنه ليس بحجة وإنما الحجة الأدلة الشرعية المتلقاة من الشرع، وأيضا فيلزم عليه استحسان العوام ومن

---

١ ـ إبطال الاستحسان، ص٢٩.

٢- الرسالة، ص٥٠٧.

٣ - الاعتصام، ٢/٣٦٩.

٤- نفسه ، ٢/٣٦٩.

ليس من أهل النظر، إذا فرض أن الحكم يتبع مجرد ميل النفوس وهوى الطباع، وذلك محال للعلم بأن ذلك مضاد للشريعة، فضلا عن أن يكون من أدلتها» [1].

ودفعا لكل التباس في مفهوم الاستحسان سواء كان استحسان السنة أم استحسان الإجماع، أم استحسان القياس، أم استحسان الضرورة، أخذ الشاطبي بالتعريف الذي يرى أنه «الأخذ بمصلحة جزئية في مقابل دليل كلي» [2].ومعنى هذا «تقديم الاستدلال المرسل على القياس، فإن من استحسن لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشهيه وإنما رجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة في أمثال تلك الأشياء المفروضة، كالمسائل التي يقتضي القياس فيها أمرا إلا أن ذلك الأمر يؤدي إلى فوت مصلحة من جهة أخرى، أو جلب مفسدة كذلك. وكثير ما يتفق هذا في الأصل الضروري مع الحاجي والحاجي مع التكميلي، فيكون إجراء القياس مطلقا في الضروري يؤدي إلى حرج ومشقة في بعض موارده، فيستثني موضع الحرج، وكذلك في الحاجي مع التكميلي أو الضروري مع التكميلي» [3]. فالاستحسان بهذا التفسير يرجع إلى ضابط التوفيق بين الكلي والجزئي، معالجا «غلو القياس، أي يعالج ما يفضي إليه تطبيق القواعد العامة على ما يندرج تحت حكمها من وقائع، من نتائج غير مقصودة للشارع أو لأنها ضرورية » [4]، فهو عمل عقلي يستثني المسألة من حكم القاعدة العامة لتعطي حكما جديدا هو ألصق بالعدل والمصلحة وبناء على دليل أقوى من القاعدة نفسها، يقول فتحي الدريني: « لا ريب أن الأصوليين اعتمدوا الاستحسان منهجا تشريعيا أصوليا يعالج الضرورات في واقع حياة الناس في كل عصر ليطوعوا به القواعد الفقهية والأقيسة المنطقية المجردة التي صاغوها لمقتضى هذا الواقع، فدل قطعا

---

١- نفسه ، ٣٨٠/٢.

٢- الموافقات، ٢٠٦/٤.

٣- نفسه ، ٢٠٦/٤.

٤- المناهج الأصولية ، ص٦.

على أن التخصيص أو الاستثناء قائم على أصل عام أيضا يعارض تلك الأقيسة المجردة، وهو دفع الحرج عن الناس في تعاملهم وإزالة العقبات التي تحول دون ازدهار حياتهم» [١].

ولما كان الدليل الكلي يؤول في بعض أفراده إلى مآل فيه فوات مصلحة أو جر مفسدة، فإن هذه الأفراد يصرف عنها حكم الكلي بطريق الاستحسان ليجرى عليها حكم آخر يحيد بها على المآل الفاسد ويحقق بها المصلحة.

ومن أمثلة الاستحسان القرض، فإنه ربا في الأصل لأنه الدرهم بالدرهم إلى أجل، ولكنه أبيح لما فيه من المرفقة والتوسعة على المحتاجين بحيث لو بقي على أصل المنع لكان في ذلك ضيق على المكلفين. ويدخل الشاطبي في أمثلة الاستحسان سائر الترخصات، نحو الجمع بين المغرب والعشاء للمطر، وجمع المسافر، وقصر الصلاة، والفطر في السفر الطويل، وصلاة الخوف، « فإن حقيقتها ترجع إلى اعتبار المآل في تحصيل المصالح أو درء المفاسد على الخصوص. حيث كان الدليل العام يقتضي منع ذلك لأنا لو بقينا مع أصل الدليل العام لأدى إلى رفع ما اقتضاه ذلك الدليل من المصلحة فكان الواجب رعي ذلك المآل إلى أقصاه» [٢].

فالاستحسان- بهذا المعنى- غير خارج عن مقتضى الأدلة الشرعية لأنه عمل بأقوى الدليلين، أو ترك دليل لدليل آخر أرجح منه، إلا أنه نظر إلى لوازم الأدلة الشرعية ومآلاتها، وبهذا اعتبر بحق تسعة أعشار العلم.

٤- أصل التحفظ في الإقدام على جلب المصالح بحسب الاستطاعة ورفع الحرج، ومفاده أن العمل على تحقيق الأمور الضرورية و الحاجية والتحسينية أمر واجب، لكن قد يكتنفه من خارج أمور لا ترضى شرعا، فينشأ تعارض ما من شأنه التشويش على تنزيل المقاصد الشرعية، ولحله تقرر هذا الأصل بمعنى « أن الإقدام على جلب المصالح صحيح على شرط

---

١- نفسه، ص٦٥١.

٢- الموافقات، ٤/ ٢٠٧.

التحفظ بحسب الاستطاعة من غير حرج. كالنكاح الذي يلزمه طلب قوت العيال مع ضيق طرق الحلال واتساع أوجه الحرام والشبهات. وكثيرا ما يلجئ إلى الدخول في الاكتساب لهم بما لا يجوز، ولكنه غير مانع لما يؤول إليه التحرز من المفسدة المربية على توقع مفسدة التعرض» [١]. وكذلك طلب العلم، أو شهود الجنائز، أو إقامة وظائف شرعية، فإنه لا يلتفت إلى المخالفات الجزئية والمناكر التي تعترضها، لأن هذه العوارض لا تخرج تلك الأمور عن خدمة أصولها الكلية الضرورية والحاجية والتحسينية، فالمكلف مطالب بحفظ الكليات والاحتياط من كل ما من شأنه أن يفسد سعيه نحو تحقيق تلك الكليات لأنها أصول الدين وقواعد المصالح.

٢- مقوم ذرائعي: يعتبر هذا المقوم أداة منهجية موضحة للمقوم الأول من حيث إن أصل الذرائع هو من جملة الأصول الشرعية لاعتبار مآلات الأفعال، ثم إن له علاقة تكاملية بمقوم التسبب في منهج الأولويات. وارتباطه بتنزيل المصالح الكلية والجزئية يظهر في كونه مبرزا للكيفية التي يؤول بها فعل شرعي صحيح إلى مآل فيه مفسدة. وذلك من خلال النظر الاجتهادي في ضوابط إعمال مسلك التذرع وشروطه.

والذريعة كل وسيلة يتوصل بها لمقاصد معينة. وحكم هذه الوسيلة كحكم ما أفضت إليه من المصالح أو المفاسد، وما أفضت إليه من التحريم أو التحليل «غير أنها أخفض رتبة من المقاصد في حكمها، فالوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل وإلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل وإلى ما هو متوسط متوسط» [٢].

ومن الأدلة المنبهة على اعتبار الوسائل قوله تعالى: ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَطَـُٔونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ

---

١- نفسه، ٤/٢١٠.

٢- شرح تنقيح الفصول، القرافي، ص٤٤٩.

ٱلْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَّيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُم بِهِۦ عَمَلٌ صَٰلِحٌ ﴾ [1].
وقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴾ [2].

ويوضح ابن القيم تبعية الوسائل للمقاصد بقوله « لما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلا بأسباب وطرق تفضي إليها كانت طرقها وأسبابها تابعة لها معتبرة بها، فوسائل المحرمات والمعاصي في كراهتها والمنع منها بحسب إفضائها إلى غاياتها وارتباطاتها بها، ووسائل الطاعات والقربات في محبتها أو الإذن فيها بحسب إفضائها إلى غايتها، فوسيلة المقصود تابعة للمقصود وكلاهما مقصود، لكنه مقصود قصد الغايات،وهي مقصودة قصد الوسائل»[3]. فكلما سقط اعتبار المقصد سقط اعتبار الوسيلة فإنها تبع.

والذريعة باعتبارها مسلكا وطريقا موصلة إلى مقصود شرعي فهي قابلة للسد والفتح، قال القرافي: « اعلم أن الذريعة كما يجب سدها يجب فتحها وتكره وتندب وتباح، فإن الذريعة هي الوسيلة كما أن وسيلة المحرم محرمة فوسيلة الواجب واجبة» [4]. فالذرائع ثلاثة أقسام [5]:

- قسم أجمعت الأمة على سده ومنعه وحسمه، كحفر الآبار في طرق المسلمين فإنه وسيلة إلى إهلاكهم فيها.

- وقسم أجمعت الأمة على عدم منعه وإنه ذريعة لا تسد ووسيلة لا تحسم، كالمنع من زراعة العنب خشية الخمر، فإنه لم يقل به أحد.

- وقسم اختلف فيه العلماء هل يسد أم لا، كبيوع الآجال عند المالكية.

---

١- سورة التوبة ، الآية : ١٢١.

٢- سورة الأنعام، الآية: ١٠٩.

٣- إعلام الموقعين، ٣/١٣٥.

٤- الفروق ٢/٣٣. الفرق الثامن والخمسون بين قاعدة المقاصد وقاعدة الوسائل

٥- نفسه ، ٢/٣٢.

و معنى سد الذرائع حسم مادة وسائل الفساد دفعا لها، فمتى كان الفعل السالم عن المفسدة وسيلة للمفسدة منع من ذلك الفعل. وليس الفعل السالم عن المفسدة إلا المصلحة، ولذا قرر الشاطبي أن حقيقة أصل الذرائع « التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة »[1]. ثم مثل له بأن « عاقد البيع أولا على سلعة بعشرة إلى أجل ظاهر الجواز من جهة ما يتسبب عن البيع من المصالح على الجملة، فإذا جعل مآل ذلك البيع مؤديا إلى بيع خمسة نقدا بعشرة إلى أجل، بأن يشتري البائع سلعته من مشتريها بخمسة نقدا، فقد صار مآل هذا العمل إلى أن باع صاحب السلعة من مشتريها منه خمسة نقدا بعشرة إلى أجل، والسلعة لغو، لا معنى لها في هذا العمل لأن المصالح التي لأجلها شرع البيع لم يوجد منها شيء» [2].

وقد قسم ابن القيم الذرائع المفضية إلى المفاسد قسمين [3]:

أحدها: أن تكون الذريعة مفسدة في حد ذاتها، وتفضي إلى المفسدة بطبعها كشرب المسكر المفضي إلى مفسدة السكر، وكالقذف المفضي إلى مفسدة الفرية... ولا خلاف في أن هذا النوع محظور على وجه الكراهة أو الحرمة، بحسب مقدار المفسدة فيه.

الثاني: أن تكون الذريعة المؤدية إلى المفسدة مصلحة في حد ذاتها ومشروعة بقصد من المكلف، كمن يعقد البيع قاصدا به الربا،أو يخالع قاصدا به الحنث، أو بغير قصد منه كمن يصلي تطوعا بغير سبب في أوقات النهي،أو يسب أرباب المشركين بين أظهرهم، والمصلحة التي هي ذريعة إلى المفسدة نوعان:

الأول: أن تكون المصلحة أرجح من المفسدة.

الثاني: أن تكون المفسدة راجحة على المصلحة، وههنا أربعة أقسام :

---

١- الموافقات ، ١٩٩/٤.

٢- نفسه ، ١٩٩/٤.

٣- إعلام الموقعين، ١٣٦/٣.

القسم الأول: وسيلة موضوعة للإفضاء إلى المفسدة.

الثاني: وسيلة موضوعة للمباح قصد بها التوسل إلى المفسدة.

الثالث: وسيلة موضوعة للمباح لم يقصد بها التوسل إلى المفسدة لكنها مفضية إليها غالبا، ومفسدتها أرجح من مصلحتها.

الرابع: وسيلة موضوعة للمباح وقد تفضي إلى المفسدة ومصلحتها أرجح من مفسدتها، ككلمة الحق عند ذي سلطان جائر.

فالشريعة جاءت بإباحة القسم الرابع أو استحبابه أو إيجابه بحسب درجاته في المصلحة. وجاءت بالمنع من القسم الأول كراهة أو تحريما بحسب درجاته في المفسدة، ثم ساق ابن القيم تسعة وتسعين وجها للدلالة على المنع من القسمين الوسط الثاني والثالث ثم قال: « وباب سد الذرائع أحد أرباب التكليف، فإنه أمر ونهي، والأمر نوعان : أحدهما مقصود لنفسه، والثاني وسيلة إلى المقصود. والنهي نوعان: أحدهما ما يكون المنهي عنه مفسدة في نفسه، والثاني:ما يكون وسيلة إلى المفسدة، فصار سد الذرائع المفضية إلى الحرام أحد أرباع الدين» [1].

وينظر الشاطبي إلى مسلك الذرائع من جهة المآل الفعلي ومن جهة قصد المكلف. فالأولى ظاهرة من إدراج الذرائع في أصل مآلات الأفعال، والثانية ظاهرة من سياق حديثه عن مقاصد المكلف حين يكون الفعل المأذون فيه مصلحة للمكلف ومضرة بالغير [2]. ومن حديثه عن هذا الفعل المأذون فيه الجالب للمصلحة أو الدافع للمفسدة يمكن استخلاص درجات إفضاء الذريعة المشروعة إلى المفسدة على الوجه الآتي [3]:

---

١- إعلام الموقعين، ٣/.

٢- الموافقات، ٢/٣٤٨-٣٦٣.

٣- رتب أحمد الريسوني درجات الإفضاء إلى المراتب التالية :

الإفضاء القطعي. الإفضاء القريب من القطع. الإفضاء الغالب. الإفضاء الكثير. الإفضاء القليل. الإفضاء النادر. نظرية التقريب والتغليب، ص٣٨٦.

١- ما يكون أداؤها قطعيا، كحفر البئر خلف باب الدار في الظلام، بحيث يقع الداخل فيه ولابد، وهذا النوع من الذرائع ممنوع، سواء كان ناتجا عن تقصير من المكلف في إدراك الأمور، أم كان قاصدا الإضرار. ويلحق بهذه الدرجة ما يكون إفضاؤها قريبا من القطع، كمن يدفع ولده الصغير إلى الكفار ليقيم عندهم.

٢- ما يكون أداؤها إلى المفسدة غالبا، كبيع السلاح في وقت الفتن، وبيع العنب للخمار ونحوه مما يدخل في الثابت ظنيا، وهو ممنوع لأن الاحتياط يوجب الأخذ بغلبة الظن الذي يجري مجرى العلم هنا، فإجازته تعني الدخول في التعاون على الإثم والعدوان المنهي عنه.

٣- ما يكون أداؤها إلى المفسدة نادرا، كحفر بئر بموضع، بحيث يغلب أن لا يقع فيه أحد، وبيع الأغذية التي من شأنها أن لا تضر أحدا غالبا ونحوه، وهذا على أصله من الإذن، لأن المصلحة إذا كانت غالبة فلا اعتبار بالندور في انخرامها، إذ لا توجد في العادة مصلحة عرية عن المفسدة جملة إلا أن الشارع إنما اعتبر في مجاري الشرع غلبة المصلحة، ولم يعتبر ندور المفسدة إجراء للشرعيات مجرى العاديات في الوجود.

٤- ما يكون أداؤها إلى المفسدة كثيرا لا غالبا ولا نادرا كبيوع الآجال والبيوع الربوية، وهو كما قال الشاطبي موضع نظر والتباس، والأصل فيه الحمل على الأصل من صحة الإذن، كمذهب الشافعي وغيره ولأن العلم والظن بوقوع المفسدة منتفيان، إذ ليس هنا إلا احتمال مجرد بين الوقوع وعدمه ولا قرينة ترجح أحد الجانبين على الآخر، واحتمال القصد للمفسدة والإضرار لا يقوم مقام نفس القصد ولا يقتضيه لوجود العوارض من الغفلة وغيرها عن كونها موجودة أو غير موجودة، وقد اعتبره الإمام مالك في سد الذرائع بناء على كثرة القصد وقوعا، وذلك أن القصد لا ينضبط في نفسه، لأنه من الأمور الباطنة لكن له مجال هنا

وهو كثرة الوقوع في الوجود، أو هو مظنة ذلك.

وهذه الدرجات التي تعتبر مدخلا للحكم على الذرائع بالسد أو الفتح هي بمثابة شروط لإعمال قاعدة الذرائع، «فكل ما يؤدي إلى المصلحة بطريق القطع أو بغلبة الظن أو في الكثير وإن لم يكن الغالب يكون مطلوبا بقدره من العلم أو الظن، وكل ما يؤدي إلى الفساد على وجه اليقين أو الظن الغالب وفي الكثير غير الغالب يكون ممنوعا على حسب قدره من العلم» [1].

وفتح الذرائع يقصد به طلب الذرائع المفضية للمصالح، وهو عكس سد الذرائع، من حيث إن الذريعة الممنوعة قد تفضي إلى مآل مطلوب شرعا نظرا لما فيه من المصلحة. فقد عمدت الشريعة « إلى ذرائع المصالح ففتحتها بأن جعلت لها حكم الوجوب وإن كانت صورتها مقتضية المنع أو الإباحة، وهذه المسألة هي الملقبة في أصول الفقه بأن ما لا يتم الواجب إلا به هو واجب، وهي الملقبة في الفقه بالاحتياط » [2].

ولما كانت الشريعة ترفض مبدأ القصد يبرر الذريعة، فإن تجويزها للذريعة الممنوعة المؤدية إلى مآل مقصود شرعا، محكوم بالضرورة الملجئة المستفادة من قوله تعالى: ﴿ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ [3]. فيكون الجواز بمقدار الضرورة الملجئة.

واستقراء الفقهاء لإعمال قاعدة الذرائع سدا وفتحا أمكنهم من تقعيد قواعد لها ارتباط وثيق بتنزيل المصالح في الواقع، منها [4] :

- سد الذريعة وفتحها منوط بالمصلحة.
- ما يفضي إلى الحرام حرام.
- ما يفضي إلى المكروه مكروه.

---

١- مالك أبو زهرة ، ص٣٣٥.

٢- مقاصد الشريعة ، للطاهر بن عاشور ، ص١١٨.

٣- سورة البقرة، الآية: ١٧٢.

٤- نظرية التقعيد الفقهي ، لمحمد الروكي ، ص١٤٤-١٥١.

- ما يتوقف الواجب على فعله فهو واجب.
- ما يتوقف عليه المندوب ففعله مندوب.
- من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه.
- من سعى في نقض ما تم من جهته فسعيه مردود عليه.

قال الشاطبي « قاعدة الذرائع متفق على اعتبارها في الجملة وإنما الخلاف في أمر آخر» [١]، وهو اختلاف في المناط الذي يتحقق فيه التذرع وهو من تحقيق المناط في الأنواع [٢]، فيتلخص أنها قاعدة احتياط للفساد في وسطية مانعة من الغلو، والإغراق في إلحاق مباح بمأمور أو منهي شرعي في إتيان عمل شرعي بأشد مما أراد به الشارع، بدعوى خشية التقصير عن مراد الشارع وهو المسمى في السنة بالتعمق والتنطع» [٣].

وبهذا تظهر هذه القاعدة ، سدا وفتحا، منهجا أصيلا في الاجتهاد الفقهي، ومسلكا حيا لتجديده وبنائه على النظر الذي يتحرى الوقوع في المحظور والممنوع، ويفعل بوعي عميق ما يقيم مقاصد الشرع ويبرئ ذمة التكليف والتحقيق الاستخلافي، وغاية الاحتياط إبراء الذمة بيقين.

٣- مقوم استصحابي: المراد هنا الاستصحاب الواسع الذي مغزاه أن الدين لم ينزل ليؤسس حياة بالكامل، وإلغاء الحياة القائمة قبله، إذ من المعلوم أن رسول الله ﷺ بعث ليتمم مكار الأخلاق والأعراف[٤].

وربط الاستصحاب بالعرف ليس أمرا غريبا في المناهج الأصولية، بل هو محض الفقه من جهة تنزيل المصالح، ومن حيث إن مراعاة الأعراف الصحيحة الثابتة بدليل عقلي وشرعي والمحققة لمصالح ضرورية وحاجية وتحسينية، يتوجب استصحابها إلى أن يظهر دليل تغييرها المحقق لمصالح

---

١- الموافقات ، ٤/٢٠٠.

٢- نفسه « تعقيب عبد الله دراز» ، ٤/٢٠١.

٣- مقاصد الشريعة ، ص١١٨.

٤- تجديد الفكر الإسلامي، لحسن الترابي، ص٤٢

تساوي أو تزيد.

ومن تعاريف الاستصحاب العديدة، تعريف الغزالي له بأنه «عبارة عن التمسك بدليل عقلي أو شرعي، وليس راجعا إلى عدم العلم بالدليل بل إلى دليل مع العلم بانتفاء المغير أو مع ظن انتفاء المغير عند بذل الجهد في البحث والطلب »[1]. ومعناه عند القرافي « أن اعتقاد كون الشيء في الماضي أو الحاضر يوجب ظن ثبوته في الحال أو الاستقبال»[2]، وهو عند ابن القيم « استفعال من الصحبة، وهي استدامة إثبات ما كان ثابتا أو نفي ما كان منفيا»[3]. وعند العضد «معنى استصحاب الحال أنه الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه وكل ما هو كذلك فهو مظنون البقاء»[4].

وملخص هذه التعاريف يدور حول الحكم باستمرار وجود ما ثبت وجوده حتى يدل الدليل على ذهابه، والحكم باستمرار عدم ما لم يثبت وجوده حتى يقوم الدليل على وجوده، وأنه لا خلاف في استصحاب حكم شرعي ثبت تأبيده أو توقيته نصا أو ثبت مطلقا وبقي بعد وفاة النبي عليه السلام. وكذلك كل حكم مستند إلى حس واضح أو عرف وجوبه وامتناعه وحسنه وقبحه بمجرد العقل. ولا يجوز العمل باستصحاب قبل الاجتهاد في طلب الدليل المغير للحالة الأولى.

وأنواع الاستصحاب خمسة هي:

أ- استصحاب البراءة الأصلية: وهو استصحاب العدم الأصلي المعلوم، وذلك كبراءة الذمة من التكليف حتى يقوم الدليل على التكليف بأمر من الأمور، فإذا لم يقم كانت الأمور مباحة للإنسان أن يتناولها. قال ابن القيم « تنازع الناس فيه، فقالت طائفة من الفقهاء والأصوليين إنه يصلح للدفع

---

١- المستصفى ، ٢٢٣/١.

٢- شرح تنقيح الفصول ، ص٤٤٧.

٣- إعلام الموقعين، ٣٣٩/١

٤- شرح العضد ، ٢٨٤/٢.

لا للإبقاء، كما قاله بعض الحنفية، ومعنى ذلك أنه يصلح لأن يدفع به من ادعى تغيير الحال لإبقاء الأمر على ما كان...وذهب الأكثرون من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم إله أنه يصلح لإبقاء الأمر على ما كان عليه، قالوا: لأنه إذا غلب على الظن انتفاء الناقل غلب على الظن بقاء الأمر على ما كان عليه» [1].

ب- استصحاب الوصف المثبت للحكم الشرعي حتى يثبت خلافه، وهو حجة، كاستصحاب حكم الطهارة وحكم الحدث واستصحاب بقاء النكاح وبقاء الملك وشغل الذمة بما تشغل به حتى يثبت خلاف ذلك، وقد دل الشارع على تعليق الحكم به في قوله في الصيد: « وإن وجدته غريقا فلا تأكله فإنك لا تدري الماء قتله أو سهمك» [2].

ج- استصحاب حكم الإجماع في محل النزاع: « وقد اختلف فيه الفقهاء والأصوليون هل هو حجة؟ على قولين، أحدهما: أنه حجة، وهو قول المزني والصيرفي وابن شاقلا وابن حامد وأبي عبد الله الرازي. والثاني ليس بحجه وهو قول أبي حامد وأبي الطيب الطبري والقاضي أبي علي وابن عقيل وأبي خطاب والحلواني وابن الزاغوني»[3]. ثم ذهب ابن القيم إلى أن مما يدل على « استصحاب حكم الإجماع في محل النزاع حجة أن تبدل حال المجمع على حكمه أولا كتبدل زمانه ومكانه وشخصه، وتبدل هذه الأمور وتغيرها لا يمنع استصحاب ما ثبت له قبل التبدل، فكذلك تبدل وصفه وحاله لا يمنع الاستصحاب حتى يقوم دليل على أن الشارع جعل ذلك الوصف الحادث ناقلا للحكم مثبتا لصده كما جعل الدباغ ناقلا لحكم نجاسة الجلد وتخليل الخمر ناقلا للحكم بتحريمها وحدوث الاحتلام ناقلا لحكم البراءة الأصلية، وحينئذ فلا يبقى التمسك بالاستصحاب صحيحا،

---

١- إعلام الموقعين، ٣٣٩/١.

٢- نفسه، ٣٣٩/١.

٣- نفسه ، ٣٤١/١.

وأما مجرد النزاع فإنه لا يوجب سقوط استصحاب حكم الإجماع، والنزاع في رؤية الماء في الصلاة وحدوث العيب عند المشتري واستيلاء الأمة لا يوجب رفع ما كان ثابتا قبل ذلك من الأحكام، فلا يقبل قول المعترض، إنه قد زال حكم الاستصحاب بالنزاع الحادث، فإن النزاع لا يرفع ما ثبت من الحكم، فلا يمكن المعترض من رفعه إلا أن يقيم دليلا على أن ذلك الوصف الحادث جعله الشارع دليلا على نقل الحكم وحينئذ يكون معارضا في الدليل لا قادحا في الاستصحاب فتأمله فإنه التحقيق في هذه المسألة» [1].

د- استصحاب العموم إلى أن يرد تخصيص واستصحاب مقتضى النص إلى أن يرد نسخ، ومعنى ذلك أن الأصل في العام بقاؤه على عمومه إلى أن يرد دليل بتخصيصه، وأن الأصل في النص العمل بمقتضاه إلى أن يرد ما ينسخه.

هـ- استصحاب حكم دل الشرع على ثبوته ودوامه، وذلك كالملك عند ثبوت عقد التملك، وشغل الذمة عند حصول إتلاف أو التزام، فإن هذا وإن لم يكن حكما أصليا فهو حكم شرعي دل الشرع على ثبوته ودوامه.

ومن القواعد التي أصلها الاستصحاب [2].

- الأصل في الذمة البراءة.
- ما ثبت باليقين لا يزول بالشك.
- الذمة إذا عمرت بيقين فلا تبرأ إلا بيقين.
- الأصل في الأمور العارضة العدم.
- القديم يترك على قدمه.
- الحق لا يسقط بالتقادم.
- الأصل إضافة الحادث إلى أقرب أوقاته.

١- نفسه، ٣٤٣/١.

٢- نظرية التقعيد الفقهي، ص١٣٥-١٤١.

- الأصل في الأشياء الإباحة حتى يقوم دليل الحظر.
- الأصل بقاء ما كان على ما كان حتى يطرأ ما يغير.

ويبرز إعمال الاستصحاب وقواعده جانبا تطبيقيا للنظر المصلحي الذي يتتبع الدليل المغير المثبت خلاف الحال السابقة من قبل. وهذا الجانب التطبيقي لايتلاءم مع وصفه بكونه أصلا « غير متسع الأفق كسائر الأصول »[1] الاستنباطية الفقهية، كما يقرر ذلك أبو زهرة، وإنما يتلاءم مع كونه أصلا فقهيا استنباطيا واقعيا مثبتا للأحكام الشرعية بأدلة كلية، يساير أفعال المكلفين وتغيراتها وينظر في تنزيل مصالحها بناء على اجتهاد مقارن بين صورة الفعل في الزمن الأول وصورته في الزمن الثاني، لتأكيد مصلحة الفعل في الزمن الثاني بناء على ثبوتها في الزمن الأول لفقدان ما يصلح للتغيير.

ودليل اتساع أصل الاستصحاب تشريعه لأعراف عامة ومطردة وغير مخالفة لأدلة الشرع استقرت في النفوس من جهة العقول وتلقتها الطباع السليمة بالقبول، لا سيما إن كانت هذه الأعراف من العوائد المستمرة المساعدة على تنزيل مصالح الشرع في واقع المكلفين نحو بعض الآليات التدبيرية للأمور السياسية والاقتصادية والاجتماعية، سواء كانت تلك العادات شرعية أقرها الدليل الشرعي أو نفاها، أم كانت من العوائد الجارية بين الخلق بما ليس في نفيه ولا إثباته دليل شرعي، قال الشاطبي «العوائد الجارية ضرورية الاعتبار شرعا، كانت شرعية في أصلها أو غير شرعية، أي سواء كانت مقررة بالدليل شرعا أمرا أو نهيا أو إذنا أم لا. أما المقررة بالدليل فأمرها ظاهر وأما غيرها فلا تستقيم إقامة التكليف إلا بذلك» [2]،وذلك لأن الثابت بالعرف ثابت بالنص ولأن المعتاد كالمشروط الراجع إلى أصل شرعي يحكم به عليه، ولذا عقد ابن القيم فصلا بعنوان تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات

---

١- مالك، ص٢٨٨.

٢- الموافقات: ٢/٢٨٦.

والعوائد وقال: «ومن أفتى الناس بمجرد المنقول في الكتب على اختلاف عرفهم وعوائدهم وأزمنتهم وأحوالهم وقرائن أحوالهم فقد ضل وأضل وكانت جنايته على الدين أعظم من جناية من طبب الناس كلهم على اختلاف بلادهم وعوائدهم وأزمنتهم وطباعهم بما في كتاب من كتب الطب على أبدانهم..»[1].

وهذا المنهج الاستصحابي المعتبر للعوائد الجارية الصحيحة النافعة يعتبر مصدرا من مصادر التشريع الواسعة وأداة من أدوات الاستنباط التي يتم بها «توظيف شطر كبير من جهود الإنسان التعميرية ومكتسباته وتجاربه في استثمار الكون وتنظيم الحياة، توظيفا تصبح به تلك الجهود والمكتسبات والتجارب شرعا إلهيا يقدم المسلمين أشواطا عريضة في مضمار الخلافة في الأرض ما هم ببالغيه لو أعرضوا عما في الواقع من تلك الكسوب البشرية وراموا تأسيسا مستأنفا لواقع جديد»[2]. فالجمع بين الاستصحاب ومراعاة المصالح الشرعية والنظر في المآلات والأسباب يهيء مسالك متنوعة لفقه الواقع والحياة العامة، بناء على فقه لمقاصد الوحي لا يغني فيه المنهج التفسيري المقتصر على ظواهر النصوص.

---

١- إعلام الموقعين، ٣/٧٨.

٢- في المنهج التطبيقي، ص٧٣.

## المبحث الثالث: القوانين الداخلية:

أقصد بالقوانين الداخلية الشروط الذاتية للفكر المقاصدي التي تجعله شارحا بوضوح لرعاية المقاصد الشرعية في الاجتهاد العقلي المتعلق بقراءتي الوحي والكون، وبما أن حاصل الفكر المقاصدي يرجع إلى رعاية المصلحة التي لها تحقق في الخارج، والتي تتفق مع المحافظة على المقاصد الأصلية العليا أو مقاصد قريبة منها أو مكملة لها. فإن الشروط الذاتية للفكر المقاصدي هي مجموع القوانين التي ينبغي توفرها في المصلحة للاستدلال والحجاج في الفهم والتنزيل. وهي القوانين المخرجة للمصلحة من المعاني التي يخترعها الوهم والخيال، فليس شيء من الأوهام أو التخيلات بصالح لأن يعد مقصدا شرعيا،يقول الطاهر بن عاشور «إننا استقرينا الشريعة فوجدناها لا تراعي الأوهام والتخيلات وتأمر بنبذها، فعلمنا أن البناء على الأوهام مرفوض في الشريعة إلا عند الضرورة فقضينا بأن الأوهام غير صالحة لأن تكون مقاصد شرعية»[١]. فما يصلح لأن يكون مقصدا شرعيا وعليه مدار طلب المصلحة، هو ما يرجع « إلى حفظ المقاصد التي بها يكون صلاح الدارين وهي الضروريات والحاجيات والتحسينات وما هو مكمل لها ومتمم لأطرافها، وهي أصول الشريعة، وقد قام البرهان القطعي على اعتبارها، وسائر الفروع مستندة إليها فلا إشكال في أنها علم أصل راسخ الأساس ثابت الأركان» [٢]. والمصلحة وإن ثبتت بالعقل فهي «تستعمل مركبة على الأدلة السمعية أو معينة في طريقها أو محققة لمناطها أو ما أشبه ذلك، لا مستقلة بالدلالة لأن النظر فيها نظر في أمر شرعي، والعقل ليس بشارع»[٣]. وعلى هذا يمكن تلخيص الشروط الذاتية للمصلحة في شرطين سنتناولهما في المطلبين الآتيين:

---

١- مقاصد الشريعة ، ص٥٤.

٢- الموافقات ، ١/٧٧.

٣- نفسه، ١/٣٥.

## المطلب الأول: المناسبة.

إن تعليل المعرفة الإسلامية والأحكام الشرعية بمعاني مصلحية مناسبة عليا أو دنيا، يفيد أن المراد بالمناسبة: استدعاء تلك المعاني من وجه المصلحة تلك المعرفة والأحكام، واقتضاؤها لها، حيث «(إنه لما اقتضى) هو سبحانه (من عنايته) التي اقتضتها الرحمة والحكمة(السعادة الأبدية للناس) في الدارين (ناطها بأحكام معقولة التناسب) على ما اقتضته حكمته، (وذلك) أي النوط بها (أنه لما أوجدهم أجساما عقلاء أوجب عليهم المعرفة بذاته وصفاته وسائر الاعتقادات تكميلا ) لقوتهم العقلية(وفرض عليهم العبادات البدنية تعظيما) لنفسه وتكميلا للقوة العملية،( وإذ من عليهم بالأموال النامية كلفهم بالغرامات المالية) كالزكاة وصدقة الفطرة والعشر وغير ذلك (شكرا) لما أعطاه إياهم، ( وإذ خلقوا ضعفاء جعل الأنساب بينهم حقا تحصيلا للولاية حتى يبلغوا أشدهم)، ولو لم تكن الأنساب لما حصل التربية ووقع الفتور في العيش، ( فسن المناكحات وجاءت أحكامها) مما يترتب عليه ويشترط له، ( ولما كانوا مدنية الطباع) أي لا تتم معيشتهم إلا مع بني نوعهم،( شرع بينهم العقود والفسوخ) من البيع والإقالة والإجارة والطلاق والعتاق ونحوها (انتظاما) لأمر معاشهم (ثم للأشياء) المذكورة، (مكملات ومحسنات، فاستحسن اعتبارها تتميما) لمقاصدهم وحاجاتهم وأخلاقهم»[1].

وبهذا يتبين أن المناسبة معنى يشتمل على تحصيل المصالح وتعطيل المفاسد بالنسبة للمكلف، وأن أحكام الشريعة كلها تدور حول ذلك المعنى الذي تتلقاه العقول بالقبول، يقول الغزالي «نعني بالمناسبة معنى معقولا ظاهرا في العقل يتيسر إثباته على الخصم بطريق النظر العقلي بحيث ينسب الخصم في جحده – بعد الإظهار بطريقه – إلى النكر والعناد» [2]. وإذا وقع للناظر

١- فواتح الرحموت ، لمحب الله بن عبد الشكور ، ٢/ ٢٦١.

٢- شفاء الغليل ، ص٧٢. انظر تعريف الرازي للمناسب في المحصول،٢/٣١٩.

شك في كون معنى من المعاني مناسبا أم لا ؟ فإن المعيار للخروج من ذلك الشك – حسب الغزالي – هو أن «كل مناسبة يرجع حاصلها إلى رعاية مقصود، يقع ذلك المقصود في رتبة يشير العقل إلى حفظها، ولا يستغني العقلاء عنها فهو واقع في الرتبة القصوى في الظهور»[1].

والمقصود الذي ترجع المناسبة لرعايته « ينقسم إلى ديني، وإلى دنيوي، وكل واحد ينقسم إلى تحصيل وإبقاء. وقد يعبر عن التحصيل بجلب المنفعة، وقد يعبر عن الإبقاء بدفع المضرة، يعني أن ما قصد بقاؤه فانقطاعه مضرة وإبقاؤه دفع للمضرة. فرعاية المقاصد عبارة حاوية للإبقاء ودفع القواطع، وللتحصيل على سبيل الابتداء، وجميع أنواع المناسبات ترجع إلى رعاية المقاصد، وما انفك عن رعاية أمر مقصود فليس مناسبا، وما أشار إلى رعاية أمر مقصود فهو المناسب» [2].

وإذا كان مقصود الشرع الذي تنبغي رعايته قد علم كونه مقصودا لا بدليل واحد بل بأدلة كثيرة لا حصر لها مستقرءة من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال وتفاريق الأمارات، فإن إثبات المناسب يحتاج إلى معيار ثان ينضاف إلى كونه جاريا على مقصود الشارع ومراعيا له، وهو أن يكون معنى تعليليا مستندا إلى مقصد كلي حسب النظر العقلي. وفائدة هذا المعيار الثاني تظهر في المقارنة بين الإلحاق الجزئي والكلي في إجراء القياس. وذلك أن القياس المعرف عند الفقهاء هو إلحاق جزء بآخر مثله ثابت حكمه في الشرع، لتماثلهما في العلة المستنبطة باعتبارها مصلحة جزئية وظنية. بينما الإلحاق بالمناسب المستند إلى مقصد كلي هو إلحاق جزئية لا يعرف لها حكم شرعي على كلية مستقرءة من أدلة الشريعة سواء أكان استقراء قطعيا أو ظنيا قريبا من القطع، فيكون هذا الإلحاق الثاني أشد حجية من الإلحاق الأول.

---

١- شفاء الغليل ، ص٨١.

٢- نفسه ، ص٧٩.

وبناء على الاهتمام البالغ للأصوليين المتكلمين والفقهاء، بالتقعيد للإلحاق الجزئي أو القياس الجزئي، قسموا المعنى المناسب تقسيمات اصطلاحية بالنظر إلى اعتباره وعدم اعتباره.

فالآمدي يرى أن المناسب إما أن يكون معتبرا في نظر الشارع، أو لا يكون معتبرا. فإن كان معتبرا بنص أو إجماع فهو المؤثر، وإن كان معتبرا بترتيب الحكم على وفقه في صورة فالذي تقتضيه القسمة العقلية تسعة أقسام، وذلك لأنه يعتبر إما خصوصه أو عمومه، أو خصوصه وعمومه معا في عين الحكم المعلل، أو في جنسه أو في عينه وجنسه، فخلص إلى أن الأقسام الواقعة في الشرع خمسة لا تزيد، وإن لم يصحح الاستقراء في دعوى وقوع هذه الأقسام الخمسة وهي[1]:

الأول: أن يكون الشارع قد اعتبر خصوص الوصف في الحكم وعموم الوصف في عموم الحكم في أصل آخر، ويسمى الملائم، وذلك كما في إلحاق القتل بالمثقل بالمحدد لجامع القتل العمد والعدوان، فإنه قد ظهر تأثير عين القتل العمد العدوان في عين الحكم وهو وجوب القتل في المحدد. وظهر تأثير جنس القتل العمد العدوان في عين الحكم وهو وجوب القتل في المحدد. وظهر تأثير جنس القتل من حيث هو جناية على المحل المعصوم بالقود في جنس القتل من حيث هو قصاص في الأيدي.

الثاني: أن يكون الشارع قد اعتبر خصوص الوصف في خصوص الحكم من غير أن يظهر اعتبار عينه في جنس ذلك الحكم في أصل آخر متفق عليه، ولا جنسه في عين ذلك الحكم ولا جنسه في جنسه، ولا دل على كونه علة نص ولا إجماع لا بصريحه ولا إيمائه. ويسمى المناسب الغريب. وذلك كمعنى الإسكار فإنه يناسب تحريم تناول النبيذ، وقد ثبت اعتبار عينه في عين التحريم، ولم يظهر تأثير عينه في جنس ذلك الحكم ولا جنسه في عينه

---

١- الإحكام، ٢/٣١١-٣١٥.

ولا جنسه في جنسه ولا إجماع، عليه فلو قدرنا انتفاء النصوص الدالة على كون الإسكار علة، فلا يكون معتبرا بنص أيضا.

الثالث: أن يكون الشارع قد اعتبر جنس الوصف في جنس الحكم لا غير، أي أنه لم يعتبر مع ذلك عينه في عينه، ولا عينه في جنسه ولا جنسه في عينه، ولا دل عليه نص ولا إجماع، وهذا أيضا من جنس المناسب الغريب. وذلك لأن الظن الحاصل باعتبار الخصوص في الخصوص لكثرة ما به الاشتراك أقوى من الظن الحاصل من اعتبار العموم في العموم، كاعتبار جنس المشقة المشتركة بين الحائض والمسافر في جنس التخفيف، فإن عين مشقة الحائض ليست عين مشقة المسافر بل من جنسها، وعين التخفيف عن الحائض بإسقاط الركعتين الزائدتين ليس عين التخفيف عن الحائض بإسقاط أصل الصلاة بل من جنسها.

الرابع: المناسب الذي لم يشهد له أصل من أصول الشريعة بالاعتبار بطريق من الطرق المذكورة ولا ظهر إلغاؤه في صورة يعبر عنه بالمناسب المرسل.

الخامس: المناسب الذي لم يشهد له أصل بالاعتبار بوجه من الوجوه، وظهر مع ذلك إلغاؤه وإعراض الشارع عنه في صوره فهذا مما اتفق على إبطاله وامتناع التمسك به، وذلك كقول بعض العلماء لبعض الملوك لما جامع في نهار رمضان وهو صائم «يجب عليك صوم شهرين متتابعين»، فلما أنكر عليه حيث لم يأمره بإعتاق رقبة مع اتساع ماله، قال لو أمرته بذلك لسهل عليه ذلك واستحقر عتق رقبة في قضاء شهوة فرجه، فكانت المصلحة في إيجاب الصوم مبالغة في زجره، فهذا وإن كان مناسبا، غير أنه لم يشهد له شاهد في الشرع بالاعتبار مع ثبوت إلغائه بنص الكتاب.

وإذا كانت تقسيمات الآمدي هذه معبرة عن المدرسة الشافعية رغم الاختلافات الكثيرة بين أصحابها حول اعتبار الشارع للوصف المناسب، فإن

الحنفية حصروا تلك التقسيمات في أربعة [1]:

الأول: المؤثر وهو الوصف الذي اعتبر عينه في عين الحكم بالنص أو الإجماع، كقوله تعالى: ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ ۖ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ ﴾ [2]. فإن عين الأذى اعتبر في عين الحكم، وهو إيجاب اعتزال النساء في المحيض، فالأذى لإيجاب اعتزال النساء في المحيض هو وصف مناسب مؤثر. وكقوله تعالى: ﴿ وَٱبْتَلُوا۟ ٱلْيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُوا۟ ٱلنِّكَاحَ فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَٱدْفَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ ﴾ [3]. فإن عين الرشد اعتبر في عين الحكم وهو دفع الأموال إلى اليتامى من الراشدين وسقوط الولاية على مالهم، وقد ثبت بالإجماع أن الصغر وصف مناسب مؤثر في اعتبار ولاية التصرف للولي في مال الصغير.

الثاني: الملائم وهو الوصف الذي ثبت بنص أو إجماع اعتباره بعينه في جنس الحكم، أو اعتباره بجنسه في عين الحكم، أو اعتباره بجنسه في جنس الحكم. ومثال الاعتبار الأول كالصغر في حمل إنكاح الصغيرة على مالها في ولاية الأب. فإن عين الصغر معتبر في جنس الولاية بالإجماع، لاعتبار الصغر في ولاية المال بالإجماع. ومثال الاعتبار الثاني، وهو قلب الاعتبار الأول، كحمل الحضر حالة المطر على السفر في الجمع بعذر المطر. فإن جنس عذر المطر الذي هو الحرج والضيق معتبر في عين رخصة الجمع بالنص الدال على إباحة الجمع بين الصلاتين حال السفر. إذ الحرج جنس يشمل الضيق الحاصل من خوف الضلال والانقطاع، ومنه المطر ومنه التأذي به. ومثال الاعتبار الثالث أي الوصف المذكور على ثبوت جنسه في جنس الحكم، كحكم القتل بالمثقل على القتل بالمحدد في الحكم الذي هو القتل العمد العدوان. فجنس القتل العمد العدوان الذي هو الجناية على

---

١- تيسير التحرير ٣/٣١٠. فواتح الرحموت ، ٢/٢٦٥.

٢- سورة البقرة، الآية : ٢٢٠.

٣- سورة النساء ، الآية : ٦.

الإنسان معتبر في جنس القصاص.

وإن لم يثبت اعتبار الوصف المناسب لا عينا في عين أو جنس، ولا جنسا في جنس أو عين، بنص ولا إجماع فهو المناسب الغريب. كحمل الفار وهو الزوج الذي طلق امرأته عند إياسه من حياته، على قاتل المورث في المعارضة بنقيض قصده، بكون التطليق المفهوم من الفار فعلا لغرض فاسد هو الإضرار للزوجة بحرمان الميراث، ولم يعتبر عينه ولا جنسه بنص أو إجماع، لكنه مناسب له لحصول الزجر به.

والمناسب الغريب وإن كان لا يتصور وجوده، لأنه لم يظهر في الشرع اعتبار عينه ولا اعتبار جنسه. ولذا لم يذكره ابن السبكي في جمع الجوامع. فإنه يناسب نوعا من المناسبة « تتميز به عن الطرد الذي ينبو عن الحكم نبوة لا يتقاضاه، ولا يتعلق به»[1]. وتبتعد به عن الخيالات والأوهام التي لا يوثق بها.

الثالث: المرسل وهو الوصف الذي لم يعتبر أصلا لا مع الحكم ولو في صورة ما ولا مؤثرا فيه، وينقسم إلى:

- ما علم إلغاؤه بنص أو إجماع كإيجاب الصوم على الملك دون الإعتاق، في الكفارة للظهار أو اليمين أو غيرهما. وذلك تحصيلا للمشقة الزاجرة التي شرعت الكفارة لأجلها ليحصل الزجر. وهذه الحكمة ملغاة في اعتبار الشرع بالنص والإجماع.

- ما لم يعلم إلغاؤه وهو المسمى في اصطلاح الأصوليين بالمصلحة المرسلة، وقد تقدم الحديث عن بعض قضاياه في مفهوم المصلحة باعتباره مبدءا للفكر المقاصدي.

الرابع: وهو الوصف الملغى الذي لم يظهر أن في بناء الحكم عليه تحقيق

---

١- شفاء الغليل ، ص٧٩.

مصلحة، ولم يرتب الشارع حكما على وفقه ودل الشارع بأي دليل على إلغاء اعتباره.

والملاحظ أن الأصوليين في تقسيمهم للمناسب باعتبار الشارع له، اعتمدوا على مقولة الجنس والنوع، وهي من المصطلحات التي حددها المنطق الأرسطي لإدراك جواهر الأشياء مهما كانت، فأثرت تأثيرا كبيرا في النظر العلمي عند كثير من علماء الإسلام المتأخرين ومنهم الأصوليين الذين رأوا أن الوصف المعلل به وكذلك الحكم المعلل له، له أجناس، منها ما هو عال ليس فوقه ما هو أعلى منه. ومنها ما هو قريب إليه ليس بينه وبينه واسطة. ومنها ما هو متوسط بين الطرفين، إما على السواء أو أنه إلى أحد الطرفين أقرب من الآخر.

إن هذا التشجير للوصف المناسب من الجنس العالي إلى الجنس السافل وما بينهما رغم أنه يكشف عن تحديد لتراتبية مقوماته، فهو غير كاف في إبراز كليته وتفاعليته داخل الشرع. ولذا اضطرب الأصوليون في التعبير عن المناسب بين عده الوصف الذي شهد له بالاعتبار نص أو إجماع، وبين عده الوصف الذي يترتب على رعايته مصلحة يشهد لها الشرع بالاعتبار، فعدم الالتفات إلى المناسب باعتباره معنى كليا يستند إلى أدلة كثيرة من الشرع لا إلى دليل جزئي واحد فقط، جعل الأصوليين ينظرون إلى شروط المناسب ضمن نظر جزئي. ومن هذه الشروط [1]:

أولا: أن يكون وصفا ظاهرا، ومعنى ظهوره إمكانية إدراكه والتحقق من وجوده أو عدمه، لأنه هو المعرف للحكم في الفرع ولأنه لا يصح التعليل بأمر خفي. ومثال الوصف الظاهر، الصغر في ثبوت الولاية على الصغر. والإسكار الذي يدرك بالحس في حرمة الخمر. والقدر مع اتحاد الجنس اللذين يدركان بالحس في الأموال الربوية الستة.

---

١- انظر : أصول الفقه ، لعبد الوهاب خلاف ، ص ٦٨-٧٠.

ثانيا: أن يكون منضبطا بمعنى كونه حقيقة لا يصح الاختلاف في موصوفها، ويمكن التحقق من وجودها في الفرع بحدها أو باختلاف يسير، مثل قتل الوارث مورثه في الحرمان من إرث المقتول. وكالاعتداء في ابتياع الإنسان على ابتياع أخيه.

ثالثا: أن يكون متعديا أي غير مقصور على الأصل وله إمكانية التحقق في عدة أفراد، فإذا كان مقصورا عليه لم يصح القياس لانعدام العلة في الفرع، ولهذا لما عللت الأحكام التي هي من خصائص الرسول ﷺ بأنها لذاته لم يصح فيها القياس.

رابعا: ألا يكون من الأوصاف التي ألغى الشارع اعتبارها، أي أورد أحكاما تدل على عدم اعتداده بها كالاستسلام للعدو أو الفرار عند لقائه فإنه وصف مناسب للحكم بالإباحة محافظة على النفس، ولكن الشارع ألغى اعتباره بإيجاب النفير وتحريم الفرار عند اللقاء بقوله تعالى: ﴿ ٱنفِرُوا۟ خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَٰهِدُوا۟ بِأَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ﴾[1]. وقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ زَحْفًا فَلَا تُوَلُّوهُمُ ٱلْأَدْبَارَ ﴾[2].

وإذا كانت المناسبة تعني أن يكون الوصف مظنة لتحقيق غاية الحكم، أي أن ربط الحكم به وجودا وعدما من شأنه أن يحقق ما قصده الشارع بتشريع الحكم من جلب نفع أو دفع ضرر، وما قصده الشارع هو الباعث الحقيقي على تشريع الحكم، فإن وصف قصد الشارع بكونه غير ظاهر ومنضبط لا في أحكام تعبدية فقط بل في جميع الأحكام، ثم جعل وصف جزئي يقوم مقامه لا يستقيم وجعله الباعث الحقيقي لتشريع الحكم. ولعل شعور الغزالي- غير المعلن – بهذه المعاكسة هو الذي دفعه لكي يشترط

---

١- سورة التوبة، الآية: ٤١.

٢- سورة الأنفال، الآية: ١٥.

في المصلحة المرسلة شروطا ثلاثة تكشف نوعا من الظهور والانضباط في المصلحة المناسبة لتشريع حكم من الأحكام غير مأخوذة بطريق القياس على أصل معين وهذه الشروط هي[1]:

الأول: أن تعتبر لكونها ضرورية بمعنى أن تكون من الضروريات الخمس، بحيث إذا كانت في مرتبة الحاجات أو التحسينيات ومكملاتهما لا تعتبر ما لم تعتضد بأصل معين يمكن القياس عليه. فيرى أن الواقع في رتبة الحاجات والتحسينات» لا يجوز الحكم بمجرده إن لم يعتضد بشهادة أصل، إلا أنه يجري مجرى وضع الضرورات، فلا بد في أن يؤدي إليه اجتهاد مجتهد وإن لم يشهد الشرع بالرأي فهو كالاستحسان، فإن اعتضد بأصل فذاك قياس، أما الواقع في رتبة الضرورات فلا بعد في أن يؤدي إليه اجتهاد مجتهد وإن لم يشهد له أصل معين» [2].ومثل لهذا بما إذا تترس الكفار بجماعة من أسارى المسلمين، فلو كف المسلمون عنهم لصدموهم وغلبوا على دار الإسلام وقتلوا كافة المسلمين، ولو رموا الترس رمي المسلمين المتترس بهم، بناء على أن حفظ جميع المسلمين أقرب إلى مقصود الشرع. ولأنا نعلم قطعا أن مقصود الشرع تقليل القتل كما يقصد حسم سبيله عند الإمكان، وقد كانت تلك الإباحة التفاتا إلى مصلحة علم بالضرورة كونها مقصود الشرع لا بدليل واحد وأصل معين، بل بأدلة خارجة عن الحصر.

الثاني: أن تعتبر بكونها قطعية أو قريبة من القطع، قال في مثال قتل الأسارى المسلمين المتترس بهم « ونحن إنما نجوز ذلك عند القطع أو ظن قريب من القطع، والظن القريب من القطع إذا صار كليا وعظم الخطر فيه فتحتقر الأشخاص الجزئية بالإضافة إليه» [3]. ثم قال في قتل الساعي في الأرض بالفساد «فإن قيل إن في توقفنا عن الساعي في الأرض بالفساد

١- المستصفى، ١/٢٩٦.

٢-المستصفى ، ١/٢٩٣.

٣- نفسه ، ١/٣٠١.

ضررا كليا بتعريض أموال المسلمين ودمائهم للهلاك، وغلب ذلك على الظن بما عرف من طبيعته وعادته المجردة طول عمره، قلنا لا يبعد أن يؤدي اجتهاد مجتهد إلى قتله إذا كان كذلك، بل هو أولى من الترس فإنه لم يذنب ذنبا وهذا قد ظهرت منه جرائم توجب العقوبة وإن لم توجب القتل» [١].

الثالث: أن تعتبر بكونها كلية أي تتعلق بجميع المسلمين ولا ترتبط بفرد أو أفراد. قال في مثال قتل الترس « ونحن نعلم أن الشرع يؤثر الكلي على الجزئي، فإن حفظ أهل الإسلام عن اصطلام الكفار أهم في مقصود الشرع من حفظ دم مسلم واحد، فهذا مقطوع به من مقصود الشرع والمقطوع به لا يحتاج إلى شهادة أصل» [٢].

إن هذه الشروط ليست خاصة بمثال الترس، وإنما هي عامة تتناسب وموقف الغزالي من الاستصلاح جملة الذي أسسه على تحكم منطق قياس جزء على جزء دون ارتكاز بقوة على أن الشرع يؤثر الكلي على الجزئي. فلا يقبل الاستصلاح إلا باعتباره ضرورة شرعية تزيل الوقوع في الحرج أو المشقة أو الإكراه في أمر سكت الشرع عن اعتباره أو إلغائه. ولذا فإن تلك الشروط عند الغزالي لازمة في الأخذ بالمصالح الملائمة لتصرفات الشرع فإن فقد أحد تلك الشروط لم تعتبر.

وتعقيبا على هذا اللزوم ، قال الشوكاني « قال القرطبي هي بهذه القيود لا ينبغي أن يختلف في اعتبارها. وأما ابن المنير فقال: هو احتكام من قائله .ثم هو تصوير بما لا يمكن عادة ولا شرعا، أما عادة فلأن القطع في الحوادث المستقلة لا سبيل إليه إذ هو عبث وعناد، وأما شرعا فلأن الصادق المعصوم قد أخبرنا بأن الأمة لا يتسلط عدوها عليها ليستأصل شأفتها. قال وحاصل كلام الغزالي رد الاستدلال بها لتضييقه في قبولها باشتراط

---

١- نفسه ، ١/٣٠١.

٢-المستصفى ، ١/٣٠٣.

ما لا يتصور وجوده» [1].وإذا كان عبد الوهاب خلاف يقول « وفي الحقيقة ينبغي أن يكون هذا رأي العلماء جميعهم لا رأي الغزالي وحده، لأن الحال التي توافرت فيها هذه الأمور الثلاثة هي حال الضرورة والضرورات تبيح المحظورات» [2]، فإن التأمل في كون المصالح كلها خيرات نافعات حسنات، والمفاسد كلها شرور ومضرات سيئات، يبرز أن تلك الشروط غير لازمة في الأخذ بالمصلحة الخاضعة لضوابط شرعية والمتصفة بخصائص علمية لايناقضها العقل السليم. فالمصلحة لا تنحصر في كونها ضرورة أو قطعية أو كلية أو في كونها معتبرة أو ملغاة أو مرسلة، لأن الشريعة تضمنت حفظ المصالح من جميع الأنواع وفي جميع المراتب، ولم تهمل من أمر المصالح والمفاسد شيئا قليلا كان أو جليلا، وما لا تشمله نصوصها الخاصة فقد شملته نصوصها العامة. وقد يكون هذا من الأمور التي دفعت الشاطبي إلى عدم الأخذ بشروط الغزالي، واستخلاصه ثلاثة أمور من الوجه العملي في المصالح المرسلة [3].

الأول: الملاءمة لمقاصد الشرع بحيث لا تنافي أصلا من أصوله ولا دليلا من دلائله.

الثاني: أن تكون جارية على المناسبات المعقولة التي إذا عرضت على العقول تلقتها بالقبول، فلا مدخل لها في التعبدات ولا ما جرى مجراها من الأمور الشرعية، لأن عامة التعبدات لا يعقل لها معنى على التفصيل، كالوضوء والصلاة والصيام في زمان مخصوص دون غيره والحج ونحو ذلك...

الثالث: أن ترجع إلى حفظ أمر ضروري ورفع حرج لازم في الدين. فأما مرجعها إلى حفظ الضروري فهو من باب ما لا يتم الواجب إلا به، فهي إذا من الوسائل لا من المقاصد. وأما رجوعها إلى رفع حرج لازم فهو

---

١- إرشاد الفحول، ص٢٤٣.

٢- مصادر التشريع الإسلامي، ص١٠٢.

٣- الاعتصام، ٢/٣٦٤.

إما لاحق بالضروري، وإما من الحاجي الذي هو من باب التخفيف والتيسير.

وتقرر هذه الأمور الثلاثة أن المناسبة الملائمة لمقاصد الشرع هي ما عقل معناه على التفصيل أو الإجمال. وأن هذا المعنى المصلحي ليس مقتصرا على أنه « وصف ظاهر منضبط يحكم العقل بأن ترتب الحكم الشرعي عليه مناسب لمقصد الشرع من الحكم»[1]، وإنما هو المصلحة الشرعية على الإطلاق التي يراد تحقيقها، والمفسدة على الإطلاق التي يراد دفعها، وكما يرتبط ذلك المعنى المصلحي بقسم الضروري من المصالح، يرتبط أيضا بقسمي الحاجي والتحسيني. وكما يتعلق بمجموع الأفراد يتعلق بالفرد ذاته. وكما يكون قطعيا يكون ظنيا الظن الراجح الراجع إلى أصل قطعي. وبهذا يكون هذا المعنى المصلحي شموليا ومستفادا من الاستقراء الناظم لأشتات أفراد المصلحة الشرعية حتى يصير في العقل مجموع من كليات مطردة وقواعد عامة، تثبت أنه معنى مصلحي حقيقي لا وهمي وأن بناء الأحكام عليه على اختلاف الأحوال وتغيرات الأزمان يجلب النفع للمكلفين ويدفع عنهم الضرر عموما وأفرادا، بما يحقق العدل الذي جاءت الشريعة لتحقيقه في كل أحكامها.

وكل معنى مصلحي ناتج عن مجرد التوهم والتخيل أو الإلف والعادة من غير بحث دقيق ولا استقراء شامل ومن غير موازنة عادلة بين وجوه النفع والضرر، فهو معنى وهمي لا مسوغ شرعي وعقلي وواقعي لبناء الأحكام الشرعية عليه.

إن الخروج من الظن المرجوح إلى الظن الراجح والقطع عمل منهجي يؤسس الفكر المقاصدي والبحث فيه، ويقتضي من ذلك المعنى المصلحي أن يتوفر على خصائص وضوابط تمنحه القوة المنهجية العملية في فهم الشرع وتطبيقه.

---

١- مقاصد الشريعة ، للطاهر بن عاشور، ص١٧.

أما الخصائص، فتمتاز بالتنوع والتعدد لارتباطها بحفظ الدين والإنسان، ويمكن حصر أهم أنواعها في ثلاثة أمور[١]:

الأمر الأول: خاصية الزمن، من حيث إن ما يظهر فيه من أثر لجلب المصلحة ودفع المفسدة ليس محصورا في الدنيا وحدها بل جامعا للدنيا والآخرة معا. ويفسر الشاطبي هذا الجمع لما فيه صلاح الناس في عاجلهم وآجلهم بقوله: «إن التكاليف مشروعة لمصالح العباد ومصالح العباد إما دنيوية وإما أخروية. أما الأخروية فراجعة إلى مآل المكلف في الآخرة ليكون من أهل النعيم لا من أهل الجحيم. وأما الدنيوية فإن الأعمال – إذا تأملتها– مقدمات لنتائج المصالح فإنها أسباب لمسببات هي مقصودة للشارع»[٢].

الأمر الثاني: خاصية التبعية لحاجتي الجسم والروح في الإنسان، ولذا لا تنحصر قيمة المصلحة فيما تنطوي عليه من لذة مادية كما آلت إلى ذلك لدى فئة من علماء الأخلاق، بل هي تابعة لحاجتي كل من الجسم والروح. فالمصلحة الشرعية آخذة بتوسط لكل من نوازعهما.

الأمر الثالث: خاصية بناء المصالح على أساس مصلحة الدين، فيجب التضحية بما سواها مما قد يعارضها من المصالح الأخرى إبقاء لها وحفاظا عليها، وهذا يقتضي ضرورة سير المصالح تبعا لما يحفظ الدين، وليس تبعا للخبرات الإنسانية أو الموازين العقلية والتجريبية.

وتتجلى فائدة هذه الخصائص الثلاث في إبراز المناسب معنى مصلحيا تجري مقتضياته ضمن قاعدة التعبد والقيام بحقوق الله حيث «لا يوجد حق للعبد إلا وفيه حق لله تعالى»[٣]. كما تجري في «ظل جوهر الدين المكون من صريح النصوص والأحكام وما تم عليه بالإجماع، بمعنى أنه لا يجوز بناء

---

١- ضوابط المصلحة، للبوطي ، ص٤٤-٧٠.

٢- الموافقات ٤/١٩٥.

٣- الفروق ، للقرافي ، ١/١٤١.

حكم على مصلحة إذا كان في ذلك مخالفة لنص كتاب أو سنة، أو قياس تم الدليل على صحته، أو إجماع، إلا إجماعا تأسس أمره على مصلحة دنيوية غير ثابتة، فيجوز أن يتغير حينئذ ذلك الإجماع بمثله إذا تغيرت المصلحة الأولى وقامت مصلحة غيرها»[١].

و تحقيقا لجريان مقتضيات المناسب جريانا علميا، كان لا بد من وضع ضوابط لإعمال ذلك المناسب في فهم الشرع وتنزيل المكلفين. من حيث لايكون معتبرا إلا إذا استجاب لتلك الضوابط. وبهذا يتأكد لزوم ارتباط المعنى المصلحي بضوابطه، ارتباطا تأخذ فيه الضوابط موقع الكشف والتحديد لاموقع الاستثناء والتضييق. فالمناسب مادام معنى كليا مستخرجا من النظر في مجموع الشرع أحكاما وأدلة، فإنه يبقى تابعا لذلك المجموع الكلي غير مستقل عنه ولا منفصل ولا عائد عليه بالإبطال، حين اعتماده أداة للاجتهاد في الشرع فهما واستنباطا وتنزيلا.

وإذا كان البوطي حدد ضوابط المصلحة في خمسة وهي [٢]:

الأول: اندراجها في مقاصد الشارع.

الثاني: عدم معارضتها للكتاب.

الثالث: عدم معارضتها للسنة.

الرابع: عدم معارضتها للقياس.

الخامس: عدم تفويتها مصلحة أهم منها أو مساوية لها.

فإنه يمكن حصرها في ضابطين هما:

---

١- ضوابط المصلحة ، ص٦١.

٢- نفسه ، ص١١٩-٢٤٨.

**الضابط الأول: عدم معارضة المناسب المصلحي للنص والقياس الكلي.**

أ- عدم معارضته للنص الشرعي:

إن عدم معارضة المناسب للكتاب الكريم تنبني على كون المناسب معنى عقليا مستخلصا منه إما بوجه عام، بحيث دلت نصوصه على لزوم مراعاته والنظر إليه في تحقيق الاستخلاف. ولم يحدد له الشارع أفرادا ولاأنواعا. وإما بوجه خاص بحيث دلت نصوص بعينها أو نوعها على مراعاته، كتفصيل أمور العبادات المتعلقة بحفظ الدين، وإبراز غاية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

فالمعنى المصلحي معرفة عقلية مركبة على الكتاب الكريم معينة في فهمه والتمسك بأخلاقه ومحققة لمناطه، لا مستقلة عنه بالدلالة لأن النظر في المناسب نظر في أمر شرعي والعقل ليس بشارع، فلو اعترض المعنى المصلحي كتاب الله عز وجل لاستلزم أن يعارض المدلول (المعنى المصلحي) دليله (الكتاب) وهذا باطل، قال الله تعالى: ﴿ وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ وَٱحۡذَرۡهُمۡ أَن يَفۡتِنُوكَ عَنۢ بَعۡضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيۡكَ ﴾ [1]. وقوله تعالى ﴿ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ ﴾ [2].

ويلخص البوطي معارضة المصلحة للكتاب في نوعين [3]:

النوع الأول: مصلحة موهومة لا تستند إلى أصل تقاس عليه، تعارض نصا قطعيا أو ظاهرا من الكتاب. فالنص القطعي ما اتضح أن لا إضمار فيه ولا تخصيص ولا تقديم أو تأخير، فهو «ما لا يتطرق إليه احتمال أصلا لا على قرب ولا على بعد»[4]. وإذ اتضحت قطعية دلالة النص «اتضح سقوط احتمال المصلحة المظنونة في مقابله حتى ولو كان لها

---

١- سورة المائدة، الآية: ٥١.

٢- سورة النساء، الآية: ٥٨.

٣- ضوابط المصلحة ، ص١٣١-١٣٩.

٤- كشف الأسرار، ١/٧٥.

شاهد من أصل تقاس عليه» [1].

أما الظاهر فهو ما دل على معنى بالوضع الأصلي أو العرفي واحتمل غيره احتمالا مرجوحا[2]. ورغم أن دلالته لا تكون قطعية فإن «وجوب العمل بمقتضى تلك الدلالة قطعي ومتفق عليه على حين لم يقل أحد بوجوب العمل بالمصلحة المجردة إذا خالفت ظاهرا في كتاب الله تعالى، فلا تعارض إذا بين قطعية وجوب العمل بالظاهر وظنية وجوب العمل بالمصلحة المجردة»[3].

النوع الثاني: مصلحة مستندة إلى أصل قيست عليه بجامع بينهما، تعارض ظاهر الكتاب لا من جهة كونها مصلحة متخيلة أو موهومة، وإنما من جهة كونها تأويلا صحيحا قائما على مراعاة القرائن الصارفة عن المعنى الظاهر، وهي الشرع والعقل واللغة والعرف. فهي مصلحة مقبولة لأن « التعارض في الحقيقة حينئذ بين دليلين شرعيين هما الظاهر من الكتاب والقياس الصحيح لا بين نص من كتاب ومجرد مصلحة متخيلة» [4]. أما إذا خالفت المصلحة القرائن الأربع كانت مناقضة للظاهر لأن «العمل بمقتضى دلالة الظاهر واجب اتفاقا ما لم تقم قرينة من الشرع أو العقل أو اللغة أو العرف العام تخرجه عن ظاهره، فيؤول حينئذ حسبما تقتضيه تلك القرينة، ولما كان مجرد تخيل المصلحة المعارضة لدلالة الظاهر ليس قرينة من هذه القرائن الأربع، كان الأخذ بها مناقضة للظاهر لا تأويلا له وهو غير جائز اتفاقا» [5].

وما تقدم ذكره عن ضابط عدم معارضة المعنى المصلحي للكتاب يصلح استلزاما للسنة الشريفة الصحيحة الخاضعة في ثبوتها لشروط علمية

---

١- ضوابط المصلحة ، ص١٣٢.

٢ نفسه ، ص١٣٣.

٣-ضوابط المصلحة، ص١٣٣.

٤- نفسه ، ص١٣٩.

٥- نفسه ، ص١٤٠.

دقيقة عند المحدثين والأصوليين. فالمعنى المصلحي هو أيضا مدلول لدليل السنة، ولذا لا تصح معارضته لها إن صحت سواء كانت خبرا متواترا أو آحادا، مع ملاحظة مقامات تصرف الرسول ﷺ باعتباره صاحب رسالة مبلغا لها. وباعتباره قاضيا وإماما ينظر في الأمور ويسدد مسارها بما يحقق مقاصد الشرع. فبناء على اعتبار تصرفه بالرسالة والتبليغ لا تصح معارضة المعنى المصلحي لسنة رسول الله ﷺ، لأنها تحقيق للدين ومنهج للتدين، فيطلب وجوبا التزام العمل بمدلولها دون أي تبديل أو تحريف من غير أي اعتبار لحكم حاكم أو إذن إمام.

وبناء على اعتبار تصرفه بالإمامة، لا يعتبر المعنى المصلحي مخالفا أو معارضا إذا كان مقصودا به تحقيق منهج الرسول ﷺ في سياسة الأمور وتدبيرها. لأن الأصل في العمل بالسنة غير التشريعية هو تحري منهج الرسول ﷺ وليس اتباع جزئيات أعماله ووقائع أحواله من حيث هي، وإنما بالتزام المقصد الكلي لتلك الجزئيات وأشباهها.

إن هذا التمييز بين مقام تصرف للرسول عليه أفضل الصلاة والسلام بالتشريع ومقام تصرف آخر له بغير التشريع، يمثل درجة من درجات ميزان كيفية التعامل مع السنة الشريفة إثباتا وفهما وتطبيقا. وهو الميزان الذي يكشف قرب المعنى المصلحي من السنة أو ابتعاده عنها. و كلما ابتعد عنها قويت معارضته، فكان معنى متوهما ومتخيلا وليس مصلحة حقيقية. فإن المعنى المصلحي عمل عقلي، وميزان صدق العقل في هذا المقام لزوم السنة وعدم معارضتها ومقاصدها جملة وتفصيلا. قال رسول الله ﷺ: « ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه، لا يوشك رجل شبعان على أريكته يقول عليكم بهذا القرآن فما وجدتم فيه من حلال فأحلوه، وما وجدتم فيه من حرام فحرموه »[1]، وقوله ﷺ « من أحدث في أمرنا هذا ما ليس فيه فهو

---

١- أخرجه أبو داود في سننه كتاب السنة باب في لزوم السنة الحديث ٤٦٠٤.

رد»[1]. وهذا ما يؤكد أن كل معنى مصلحي ملائم لتصرفات الشرع لا يرده أصل مقطوع به من كتاب أو سنة أو إجماع فهو صحيح ومعتبر وإن لم يقل به نص معين.

ب- عدم معارضته للقياس الكلي:

المراد بالقياس الكلي مراعاة مصلحة ثابتة بأدلة عديدة متضافرة في نوازل المكلفين التي لم يرد فيها نص من الكتاب أو السنة. ووسم هذا القياس بالكلية مبني على قطعية المصلحة الثابتة بالاستقرار. فالقياس الجزئي هو مراعاة لمصلحة جزئية ظنية. ولذا كان القياس الكلي أسد وأرشد وأوسع في تقدير الأحكام الشرعية من القياس الجزئي، ومقدما عليه في حالة المخالفة، وعدم استقامة الجمع بينهما.

وإذا كان المعنى المصلحي أصلا بنفسه تابعا للكتاب والسنة ومقصودا لذاته لانبنائه على الاستقراء في الشرع، فإنه لا يصح أن يكون عدم معارضته للقياس الجزئي الصحيح ضابطا له، كما يقرر ذلك البوطي في ضوابطه للمصلحة بقوله «إن المصلحة لا عبرة بها إذا عارضها قياس صحيح. سواء كانت مصلحة لا شاهد لها في الشرع كالمصالح المرسلة، أو كانت مصلحة معتمدة على مناسب معتبر من الشرع كالقياس إذا عارضه قياس أقوى منه في الاعتبار»[2]. فالمعنى المصلحي إذا ثبت وعلمت ملاءمته لمقاصد الشارع لم يبق معنى لتقييده بعدم مخالفة القياس الصحيح. قال أحمد الريسوني: «وهذا القياس الكلي، أو لنقل القياس المصلحي هو الذي ذكره ابن رشد الحفيد باسم القياس المرسل»[3]. وذلك عند ما قرر أن الفقهاء كلهم «مجمعون على أن المدين إذا ادعى الفلس ولم يعلم صدقه، أنه يحبس حتى يتبين صدقه أو يقر له بذلك صاحب الدين، فإذا كان ذلك

---

١- أخرجه أبو داود في الكتاب نفسه والباب نفسه رقمه ٤٦٠٦.

٢- ضوابط المصلحة، ص٢٤٦.

٣- نظرية المقاصد، ص٣٤٩.

خلى سبيله. وحكي عن أبي حنيفة أن لغرمائه أن يدوروا معه حيث دار. وإنما صار الكل إلى القول بالحبس في الديون، وإن كان لم يأت في ذلك أثر صحيح، لأن ذلك أمر ضروري في استيفاء الناس حقوقهم بعضهم من بعض، وهذا دليل على القول بالقياس الذي يقتضي المصلحة، وهو الذي يسمى بالقياس المرسل» [1].

وبهذا يتبين أن انضباط المناسب أو المعنى المصلحي بعدم معارضته للقياس الكلي، يجعله مناسبا كليا وحقيقيا تفسر به قضايا متعددة في مجالي التفقه والتدين، ويدفع انحباس القياس الجزئي وعدم استيعابه للنوازل المستحدثة.

**الضابط الثاني: كون المناسب مقصدا أصليا أو تبعيا:**

وهذا الضابط ينظر إلى المناسب في ذاته، لا إلى مقومات أخرى تدخل ضمن قضايا القوانين الداخلية للفكر المقاصدي، لكنها لا ترتبط مباشرة بضوابط المناسبة. وذلك كالقضية التي قدمها البوطي في الضابط الخامس المتعلق بعدم تفويت المصلحة لمصلحة أهم منها أو مساوية لها [2].

والنظر الذاتي للمناسب يميز بين كونه مقصودا أصليا أو تبعيا، وبتعبير آخر كونه مقصودا بالقصد الأول أو بالقصد الثاني، تمييزا يقوم على اعتبار المناسب مقصدا شرعيا مهمته حفظ الدين والنفس والمال والنسل والعقل ومكملاتها الحاجية والتحسينية، فكل مناسب يتضمن حفظ هذه المقاصد فهو مناسب شرعي معتبر، وكل ما يفوتها فهو مفسدة يتعين دفعها وتقليلها. ولهذا لا يكون من المعنى المصلحي الحقيقي:

١- ما يخالف في جوهره المقاصد العامة والخاصة أو المقاصد الضرورية

---

١- بداية المجتهد، ٢/ ٢٢٠.

٢- سيتم الحديث عن هذه القضية في المطلب الثاني من هذا المبحث باعتبارها جزئية من جزئيات القانون الداخلي للفكر المقاصدي.

والحاجية والتحسينية، فهذا ومثيله وإن شابه المعنى المصلحي من حيث كونه مشتملا على بعض مظاهر اللذة والمنفعة، إلا أنه في حقيقته داخل ضمن نطاق المفاسد، إذ هو مناقض للمقاصد الشرعية التي بها انضبطت كلية المصالح الشرعية.

٢- ما لا يخالف في جوهره المقاصد الشرعية، لكنه ينقلب بسبب من سوء القصد أو الفهم أو العمل إلى وسيلة لهدم روح تلك المقاصد أو الإخلال بها، وهذا النوع لا يختص بأمر دون آخر، بل إن جميع ما هو مصلحة شرعية محكم في اعتبار المصالح شرعية أو غير شرعية.

وإذا كان منطلق المعنى المصلحي رعاية أمر مقصود شرعا، فإن تلك الرعاية تظهر بدقة حين تتعين أصليته وتبعيته وخدمتهما للمصالح الشرعية.

أ- المعنى المصلحي الأصلي: وهو الذي لاحظ فيه للمكلف وهو الضروريات المعتبرة في كل ملة، فهو ملزم بحفظها « من حيث هي ضرورية لأنها قيام بمصالح عامة مطلقة،لا تختص بحال دون حال ولا بصورة دون صورة ولابوقت دون وقت» [١]. وينقسم المعنى المصلحي إلى ضرورة عينية وإلى ضرورة كفائية.

فأما كون المعنى المصلحي ضرورة عينية « فعلى كل مكلف في نفسه فهو مأمور بحفظ دينه اعتقادا وعملا، وبحفظ نفسه قياما بضرورة حياته، وبحفظ عقله حفظا لمورد الخطاب من ربه إليه، وبحفظ نسله التفاتا إلى بقاء عوضه في عمارة هذه الدار ورعيا له عن وضعه في مضيعة اختلاط الأنساب العاطفة بالرحمة على المخلوق من مائه، وبحفظ ماله استعانة على إقامة تلك الأوجه الأربعة. ويدل على ذلك أنه لو فرض اختيار العبد خلاف هذه الأمور لحجر عليه، ولحيل بينه وبين اختياره، فمن هنا صار

---

١- الموافقات، ٢/١٧٦.

فيها مسلوب الحظ محكوما عليه في نفسه، وإن صار له فيها حظ فمن جهة أخرى تابعة لهذا المقصد الأصلي» [١].

وأما كون المعنى المصلحي ضرورة كفائية « فمن حيث كانت منوطة بالغير أن يقوم بها على العموم في جميع المكلفين،لتستقيم الأحوال العامة التي لا تقوم الخاصة إلا بها»[٢]. والمعنى المصلحي الكفائي مكمل للعيني، فهو لاحق به في كونه «ضروريا إذ لايقوم العيني إلا بالكفائي. وذلك أن الكفائي قيام بمصالح عامة لجميع الخلق، فالمأمور به من تلك الجهة مأمور بما لا يعود عليه من جهة تخصيص، لأنه لم يؤمر إذ ذاك بخاصة نفسه فقط، وإلا صار عينيا، بل بإقامة الوجود» [٣].فالمطلوب الكفائي معرى من الحظ شرعا، لأن القائمين به في ظاهر الأمر ممنوعون من استجلاب الحظوظ لأنفسهم بما قاموا من ذلك.

وينقسم المعنى المصلحي الضروري بناء على حظ المكلف إلى ضربين [٤]:

الأول: ما كان للمكلف فيه حظ عاجل مقصود، كقيام الإنسان بمصالح نفسه وعياله في الاقتيات واتخاذ السكن والمسكن واللباس، وما يلحق بها من المتممات كالبيوع والإجارات والأنكحة وغيرها من وجوه الاكتساب التي تقوم بها الهياكل الإنسانية.

الثاني: ما ليس فيه حظ عاجل مقصود كان من فروض الأعيان، كالعبادات البدنية والمالية من الطهارة والصلاة والصيام والزكاة والحج وما أشبه ذلك، أو من فروض الكفايات، كالولايات العامة من الخلافة والوزارة والنقابة والعرافة والقضاء وإمامة الصلوات والجهاد والتعليم، وغير ذلك من الأمور التي شرعت عامة لمصالح عامة إذا فرض عدمها

---

١–الموافقات، ٢/١٧٧.

٢ – نفسه ، ٢/١٧٧.

٣– نفسه ، ٢/١٧٧.

٤– نفسه ، ٢/١٨٠.

أو ترك الناس لها انخرم النظام.

فالمناسب المصلحي الذي للإنسان فيه حظ عاجل، لم يؤكد الشرع على طلبه بل جعله مطلوبا طلب الندب لا طلب الوجوب، وكثيرا ما يأتي في معرض الإباحة « لأن العالم لا يقوم إلا بالتدبير والاكتساب، فهذا من الشارع كالحوالة على ما في الجبلة من الداعي الباعث على الاكتساب، حتى إذا لم يكن فيه حظ أو جهة نازع طبعي أوجبه الشرع عينا أو كفاية» [١]. أما الذي ليس للإنسان فيه حظ عاجل مقصود، فقد أكد الشرع القصد إلى فعله بالإيجاب ونفيه بالتحريم وأقيمت عليه العقوبات الدنيوية.

ب- المعنى المصلحي التبعي: وهو الذي روعي فيه حظ المكلف فمن جهته «يحصل له مقتضى ما جبل عليه من نيل الشهوات والاستمتاع بالمباحات وسد الخلات، وذلك أن حكمة الحكيم الخبير حكمت أن قيام الدين والدنيا إنما يصلح ويستمر بدواع من قبل الإنسان تحمله على اكتساب ما يحتاج إليه هو وغيره» [٢].

والمعنى المصلحي التبعي خادم للأصلي ومكمل له، ولو شاء الله لكلف بالأصلي مع الإعراض عن الحظوظ أو لكلف به مع « سلب الدواعي المجبول عليه، لكنه امتن على عباده بما جعله وسيلة إلى ما أراده من عمارة الدنيا للآخرة، وجعل الاكتساب لهذه الحظوظ مباحا لا ممنوعا لكن على قوانين شرعية، هي أبلغ في المصلحة وأجرى على الدوام مما يعده العبد مصلحة» [٣].

والجامع العقدي بين المناسب الأصلي والتبعي هو أن الأول يقتضيه محض العبودية، بينما الثاني يقتضيه لطف المالك بالعبيد، ولذا كان من شرط

١- الموافقات، ٢/١٨١.

٢- نفسه ، ٢/١٧٩.

٣- نفسه ، ٢/١٧٩.

المناسب التبعي الخادم والمكمل للأصلي ألا يعود عليه بالإبطال.

إن حقيقة الترابط بين الضابطين المذكورين للمعنى المصلحي يبرز في النظرة التكاملية التي تفرضها نسقية الشرع ومفاهيمه التي تنبثق منها ما يعده المكلف مصلحة شرعية منظمة لقصده الأصلي والتبعي.

ومن خلال ما تقدم، تنكشف المناسبة قانونا أساسا واضح المعالم له مكانة قوية في إظهار انتظام مصالح الشرع وارتباط جزئياته بكلياته. وأنها ليست معنى عقليا لا يوجد له أصل متفق عليه، بل تستند إلى أصول كلية وجزئية، وتنضبط بضوابط منهجية تقدم قواعد محددة تيسر مراعاة المصالح في الفهم والتطبيق، تتجاوز الانتقائية والتجزيئية في الوصف والتفسير، بحيث تؤخذ المصالح الشرعية صافية عما يلتبس بها، وأخطر ما يلتبس بها في هذا الواقع المعاصر ما يسمى بالمصالح في سياق المرجعية الفكرية للحضارة الغربية، ليست المصالح الإنسانية المشتركة ولكنها المصالح الخاصة بتلك المرجعية التي يراد لها الكونية والعالمية بحكم الغلبة والهيمنة.

## المطلب الثاني: التغليب.

قانون التغليب في باب الفكر المقاصدي له أصول عقدية ومعرفية تتأكد بالنظر العقلي والاستقراء، ومفهوم التغليب له دلالة شاملة « فهو الأخذ بأحد أمرين أو بأحد أمور وتقديمه على غيره في الاعتبار لمزية تقتضي هذا التغليب، ويكون هذا في الأدلة والأمارات ويكون في الظنون والاعتقادات ويكون في المقادير والصفات» [1].

ومراعاة التغليب في الفكر المقاصدي عمل تقتضيه معرفة المصالح والمفاسد وما بينهما من تفاوت يصل بالمكلف إلى الاعتقاد بعدم وجود المصالح المحضة والمفاسد المحضة لما بينهما من النسبية الوجودية. وهذا

---

١- نظرية التقريب والتغليب، لأحمد الريسوني، ص٣٠.

الاعتقاد كشف غطاءه عدد من الأصوليين منهم العز بن عبد السلام الذي عبر عنه بقوله:»المصالح المحضة قليلة وكذلك المفاسد المحضة والأكثر منها اشتمل على المصالح والمفاسد»[1].وبقوله: « واعلم أن المصالح الخالصة عزيزة الوجود، فإن المآكل والمشارب والملابس والمناكح والمراكب والمساكن لا تحصل إلا بنصب مقترن بها أو سابق أو لاحق، وأن السعي في تحصيل هذه الأشياء كلها شاق على معظم الخلق لا ينال إلا بكد وتعب، فإذا حصلت اقترن بها من الآفات ما ينكدها وينغصها، فتحصيل هذه الأشياء شاق»[2]. وبعد ذكره المفاسد المقترنة بالمآكل والمشارب والملابس والمراكب والمساكن بين أن « الاشتهاء كله مفاسد لما فيه من الآلام فلا تحصل لذة شهوة إلا بتألم الطبع بتلك الشهوة، فإن كانت مؤدية إلى مفسدة عاجلة أو آجلة يعقبها ما ينبني عليها من المفاسد العظام، ورب شهوة ساعة أورثت حزنا طويلا وعذابا وبيلا » [3].

ثم أكد أن « ألم الشهوة مختص بدار المحنة لأن اللذة والألم في ذلك عرضان متلازمان في هذه الدار بحكم العادة المطردة»[4].

ونجد القرافي يعبر عن ذلك بوضوح أكثر وإطلاق بين في قوله:«استقراء الشريعة يقتضي أن ما من مصلحة إلا وفيها مفسدة، ولو قلت على البعد، ولا مفسدة إلا وفيها مصلحة، وإن قلت على البعد ولو في الكفر فإن فيه تعظيم أهله وعصابته لمن شايعهم وعداوة أهل الحق له وطلب دمه وماله، وكذلك تقول في الإيمان، وإذا كان هذا في أعظم الأشياء مصلحة وأعظمها مفسدة فما ظنك بغيرهما وقد قال الله تعالى في الخمر والميسر ﴿ قُلۡ فِيهِمَآ

---

١- قواعد الأحكام، ١٢/١.

٢- نفسه ، ٥/١.

٣- نفسه ، ٦/١.

٤- نفسه ، ٦/١.

إِثۡمٞ كَبِيرٞ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثۡمُهُمَآ أَكۡبَرُ مِن نَّفۡعِهِمَا ﴾.[1] »[2].

وقدم الشاطبي تفسيرا وبيانا لما ذهب إليه القرافي من عدم وجود المصالح المحضة والمفاسد المحضة، وذلك من جهتين:

- جهة مواقع الوجود: أي النظر إلى المصالح والمفاسد من حيث وجودهما في هذه الدار، فالمصالح الدنيوية لا يتلخص كونها مصالح محضة، وكذلك المفاسد الدنيوية ليست بمفاسد محضة، إذ ما من مفسدة تظهر في العادة الجارية إلا يقترن بها أو يسبقها أو يتبعها من الرفق واللطف ونيل اللذات كثير، « فإذا كان كذلك فالمصالح والمفاسد الراجحة إلى الدنيا إنما تفهم على مقتضى ما غلب، فإذا كان الغالب جهة المصلحة فهي المصلحة المفهومة عرفا، وإذا غلبت الجهة الأخرى فهي المفسدة المفهومة عرفا، ولذلك كان الفعل ذو الوجهين منسوبا إلى الجهة الراجحة، فإن رجحت المصلحة فمطلوب، ويقال فيه إنه مصلحة وإذا غلبت جهة المفسدة فمهروب عنه، ويقال إنه مفسدة على ما جرت به العادات في مثله، فإن خرج عن مقتضى العادات فله نسبة أخرى وقسمة غير هذه القسمة»[3].

- جهة تعلق الخطاب بالمصالح أو المفاسد شرعا: « فالمصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتياد فهي المقصودة شرعا، ولتحصيلها وقع الطلب على العباد ليجري قانونها على أقوم طريق وأهدى سبيل، وليكون حصولها أتم وأقرب وأولى بنيل المقصود، على مقتضى العادات الجارية في الدنيا، فإن تبعتها مفسدة أو مشقة فليست بمقصودة في شرعية ذلك الفعل وطلبه. وكذلك المفسدة إذا كانت هي الغالبة بالنظر إلى المصلحة في حكم الاعتياد فرفعها هو المقصود شرعا، ولأجله وقع النهي، ليكون رفعها على أتم وجوه الإمكان العادي في مثلها، حسبما يشهد له كل

---

١- سورة البقرة، الآية: ٢١٩.

٢- شرح تنقيح الفصول ، ص٨٧.

٣- الموافقات ، ٢/٢٦.

عقل سليم، فإن تبعتها مصلحة أو لذة فليست هي المقصودة بالنهي عن ذلك الفعل، بل المقصود ما غلب في المحل، وما سوى ذلك ملغى في مقتضى النهي، كما كانت جهة المفسدة ملغاة في جهة الأمر» [1].

وقريبا من نظر الشاطبي للمصالح والمفاسد من الجهتين المذكورتين، نجد نظر ابن القيم المؤسس على التمييز بين المصلحة والمفسدة في ذاتيتهما وبين الوسيلة إليهما، يقول: « إذا أريد بالمصلحة الخالصة أنها في نفسها خالصة من المفسدة لا يشوبها مفسدة، فلا ريب في وجودها، وإن أريد بها المصلحة التي لا يشوبها مشقة ولا أذى لا في طريقها والوسيلة إليها ولا في ذاتها، فليست بموجودة بهذا الاعتبار، إذ المصالح والخيرات واللذات والكمالات كلها لا تنال إلا بحظ من المشقة، ولا يعبر إليها إلا على جسر من التعب... وإنما تخلص الراحة واللذة والنعيم في دار السلام فأما هذه الدار فكلا ولما» [2].

وإذا كان كل ما أمر به الله عز وجل ونهى عنه يحقق مصالح خالصة للإنسان ويدفع عنه مفاسد خالصة، فإن فعل المكلف للجلب والدفع الجاريان على الاعتياد الكسبي يجعل المصالح مشوبة بشيء من المفاسد، ولذا ليس من قانون «لتمييز المصالح والمفاسد واعتبارها وتقديرها إلا التقريب والتغليب»[3].

واعتماد التغليب قانونا للنظر في المصالح والمفاسد يقلل من أهمية تعقيب الطاهر بن عاشور على قول كل من ابن عبد السلام والشاطبي بقوله: «وإياك أن تتوهم من كلامهما اليأس من وجود النفع الخالص والضر الخالص فإن التعاون الواقع بين شخصين هو مصلحة لهما وليس فيه أدنى ضر، وإن إحراق مال أحد إضرار خالص. على أننا لا نلزم فرض الأمرين في

---

١- نفسه، ٢٧/٢.

٢- مفتاح دار السعادة ، ١٥/٢-١٦.

٣- نظرية التقريب والتغليب، ص٣١٧.

خصوص تعامل شخصين أو أكثر، بل إذا صورناه في فعل الشخص الواحد نستطيع أن نكثر من أمثلته، على أن بعض المضرة قد يكون لضعفه مغفولا عنه ممن يلحقه، فذلك منزل منزلة العدم، مثل المضرة اللاحقة للقادر على الحمل الذي يناول متاعا لراكب دابة سقط منها متاعه، فإن فعله ذلك مصلحة محضة للراكب، وإن ما يعرض للمناول من العمل لا أثر له في جلب ضر إليه»[1]، وذلك أنه لا يستقيم إثبات وجود مصالح خالصة ومفاسد خالصة مرتبطة بأفعال المكلفين، ولو بالأمور الخمسة التي حدد بها ضابط اعتبار الوصف مصلحة أو مفسدة، وهي:

١- أن يكون النفع أو الضر محققا مطردا.

٢- أن يكون النفع أو الضر غالبا واضحا تنساق إليه عقول العقلاء والحكماء بحيث لا يقاومه ضده عند التأمل.

٣- أن لا يمكن الاجتزاء عنه بغيره في تحصيل الصلاح وحصول الفساد.

٤- أن يكون أحد الأمرين من النفع أو الضر مع كونه مساويا لضده معضودا بمرجع من جنسه.

٥- أن يكون أحدهما منضبطا محققا والآخر مضطربا.

فهذه الأمور الخمسة لا تتعين ولا تتحدد في ارتباطها بفعل المكلف إلا بقانون التغليب الذي يظهر جليا في أمرين مقاصديين:

**الأول: القواعد المقاصدية.**

ويتحدد ظهور التغليب فيها بكونها مصلحة أغلبية منطبقة على جزئياتها، والأكثري معتبر فيها اعتبار القطعي أو الظن القريب منه، وإن تخلف بعض الجزئيات، « إذ الكلي لا ينخرم بجزئي ما، والجزئي محكوم عليه بالكلي، لكن بالنسبة إلى ذات الكلي والجزئي لا بالنسبة إلى الأمور الخارجة، فإن

---

١- مقاصد الشريعة ، ص٦٧.

الإنسان مثلا يشتمل على الحيوانية بالذات وهي التحرك بالإرادة، وقد يفقد ذلك لأمر خارج من مرض أو مانع غيره، فالكلي صحيح في نفسه، وكون جزئي من جزئياته منعه مانع من جريان حقيقة الكلي فيه أمر خارج»[١].

فالقاعدة المقاصدية قضية كلية متضمنة لمصلحة عامة مستخرجة من أدلة الشريعة مباشرة، أو بواسطة منطبقة على جزئياتها على سبيل الاطراد. وقد عرفها بعضهم بقوله « قضية كلية يعبر بها عن معنى عام مستفاد من أدلة الشريعة المختلفة، اتجهت إرادة الشارع إلى إقامته من خلال ما شرع من أحكام» [٢].

ومعنى كونها قضية كلية، أنها لا ترتبط بجزئية واحدة بل تعبر عن مقصد عام قصده الشارع تتم معرفته من خلال تصفح جزئيات عديدة. فالقاعدة المقصدية( الشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات الخمس) لم تثبت بدليل معين بل علمت بمجموع أدلة لا تنحصر في باب واحد، فحفظ الدين بالصلاة مثلا، يلاحظ فيه أن الصلاة جاء فيها ﴿ أقيموا الصلاة﴾ على وجوه، وجاء مدح المتصفين بإقامتها، وذم التاركين لها، وإجبار المكلفين على فعلها وإقامتها قياما وقعودا وعلى جنوبهم....، إلى غير ذلك علم منه يقينا وجوب الصلاة المؤدي لحفظ الدين. كذلك حفظ النفس فقد نهي عن قتلها وجعل قتلها موجبا للقصاص متوعدا عليه ومن كبائر الذنوب المقرونة بالشرك، ووجوب سد رمق المضطر، ووجبت الزكاة والمساواة والقيام على من لا يقدر على إصلاح نفسه، وأقيمت الحكام والقضاة والملوك لذلك، ورتبت الأجناد لقتال من رام قتل النفس، علم يقينا تحريم القتل المؤدي إلى حفظ النفس.

ومعنى أنها متضمنة لمصلحة عامة كونها القيمة المصلحية التي قصدها الشارع في تشريعه بمجموعة من الأدلة المتضمنة لأحكام شرعية. وعموم

---

١- الموافقات ، ٣/١٣.

٢- قواعد المقاصد حقيقتها ومكانتها في التشريع، لعبد الرحمن الكيلاني، ص١٢.

المصلحة يخرج المقاصد الخاصة والمقاصد الجزئية التي هي مصالح متفرعة عن تلك المصلحة العامة. فالقاعدة المقصدية ( قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقا لقصده في التشريع وألا يقصد خلاف ما قصد) تعبر عن مصلحة عامة مضمونها وجوب التطابق بين قصد المكلف في أثناء امتثاله للتكليف والقيام به وبين قصد الشارع من أصل التكليف لذلك الفعل.

ومعنى أنها مستخرجة من الأدلة الشرعية مباشرة، كونها مستخرجة من أدلة واضحة الدلالة على القصد الشرعي العام، فقاعدة ( الشارع لم يقصد التكليف بالشاق والإعنات) مستخرجة بالمنطوق الصريح من آيات كثيرة وأحاديث عديدة تفيد التيسير ورفع الحرج. وكونها مستخرجة بواسطة مبني على حد الاستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص بل بأدلة مضاف بعضها إلى بعض مختلفة الأغراض، بحيث ينتظم في مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة، وهذا الأمر الواحد هو مضمون القاعدة المقاصدية التي لم يعتمد في إثبات قصد الشارع فيها على دليل مخصوص ولا على وجه مخصوص، بل حصل ذلك من الظواهر والعمومات والمطلقات والمقيدات والجزئيات الخاصة في أعيان مختلفة ووقائع مختلفة وفي كل باب من أبواب الفقه وكل نوع من أنواعه. فالقاعدة المقصدية ( وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد ) مستخرجة بواسطة أدلة كثيرة انضاف بعضها إلى بعض من أبواب العبادات والعادات والمعاملات فأفادت أن الشريعة مبناها على مراعاة مصلحة المكلفين.

ومعنى كونها منطبقة على جزئياتها، على سبيل الاطراد، أنها مستوعبة لجزئياتها المندرجة تحتها. وهذا الاطراد لا يرفعه تخلف آحاد الجزئيات، فهو انطباق على أغلب الجزئيات وأكثرها لا على الكل، فالقاعدة المقصدية ( الأمر في المصالح مطرد مطلقا في كليات الشريعة وجزئياتها) لا يرفع

اطرادها تخلف آحاد الجزئيات، ففي كلية الضروريات نجد العقوبة مشروعة للزجر، مع أنا نجد من يعاقب فلا يزدجر عما عوقب عليه. وفي كلية الحاجيات نجد القصر في السفر مشروع للتخفيف وللحوق المشقة مع أنا نجد المترف لا مشقة له والقصر في حقه مشروع. والقرض أجيز للرفق بالمحتاج مع أنه جائز أيضا مع عدم الحاجة. وفي كلية التحسينيات نجد الطهارة شرعت للنظافة على الجملة مع أن بعضها على خلاف النظافة كالتيمم. « فكل هذا غير قادح في أصل المشروعية، لأن الأمر الكلي إذا ثبت فتخلف بعض الجزئيات عن مقتضى الكلي لا يخرجه عن كونه كليا، وأيضا فإن الغالب الأكثري معتبر في الشريعة اعتبار العلم القطعي لأن المختلفات الجزئية لا ينتظم منها كلي يعارض الكلي الثابت» [1].

وإذا لم يكن في القواعد المقاصدية شمول مستوعب لكثير من الجزئيات وتجريد واطراد وحكم أغلبي، فإنها لا تستحق أن تكون قاعدة في الاصطلاح العلمي. والمتصفح لكتاب الموافقات يدرك بكل سهولة صياغة قواعد مقاصدية كثيرة تستجيب لقانون التغليب ومتعلقة بمقاصد الشارع ومقاصد المكلف وكيفية معرفة مقاصد الشريعة، منها[2]:

١- الشارع قاصد إلى حفظ المصالح الضرورية والحاجية والتحسينية.

٢- الضروريات تأصلت في القرآن وتفصلت في السنة.

٣- المفهوم من وضع الشارع أن الطاعة أو المعصية تعظم بحسب عظم المصلحة أو المفسدة الناشئة عنها.

٤- بحسب عظم المفسدة يكون الاتساع والتشدد في ذريعتها.

٥- الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التعبد دون الالتفات إلى

---

١ - الموافقات، ٢/٥٣.

٢- نظرية المقاصد، لأحمد الريسوني، ص٣١٨-٣٢٣. وقد أنجز الباحث عبد الرحمن الكيلاني دراسة حول القواعد المقاصدية، بعنوان قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي عرضا ودراسة وتحليلا.

المعاني والأصل في أحكام العادات الالتفات إلى المعاني.

٦- المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبد الله اختيارا كما هو عبد الله اضطرارا.

٧- الأصل في الأحكام الشرعية الاعتدال والتوسط بين طرفي التشديد والتخفيف.

٨- الأعمال بالنيات والمقاصد معتبرة في التصرفات من العبادات والعادات.

٩- قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقا لقصده في التشريع، وألا يقصد خلاف ما قصد.

١٠- المقاصد أرواح الأعمال.

١١- من ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له فعمله باطل.

١٢- تحديد مقاصد الشارع لا ينبني على ظنون وتخمينات غير مطردة.

١٣- وضع الأسباب يستلزم قصد الشارع إلى المسببات.

**الثاني: ترتيب المصالح والمفاسد.**

يتجلى التغليب في ترتيب المصالح والمفاسد من حيث تفاوت المصالح وانقسامهما إلى أنواع عليا ودنيا متوسطة. وهذا التفاوت يكشف عن نفسه بشكل عملي في العلاقة الشرعية بين الأوامر والمصالح من جهة، وبين المفاسد والنواهي من جهة أخرى. فليست علاقة على وزان واحد، يقول ابن عبد السلام في بيان رتب المصالح « وهي ضربان: أحدهما مصلحة أوجبها الله عز وجل نظرا لعباده، وهي متفاوتة الرتب منقسمة إلى الفاضل والأفضل والمتوسط بينهما، فأفضل المصالح ما كان شريفا في نفسه دافعا لأقبح المفاسد جالبا لأرجح المصالح...ولا تزال رتب المصالح الواجبة التحصيل

تتناقص إلى رتبة لو تناقصت لانتهينا إلى رتب المصالح المندوبات، وكذلك تتفاوت رتب فرض الكفاية فيما تجلبه من مصلحة أو تدرؤه من مفسدة... الضرب الثاني، من رتب المصالح ما ندب الله عباده إليه إصلاحا لهم، وأعلى رتب مصالح الندب دون أدنى رتب الواجب، وتتفاوت إلى أن تنتهي إلى مصلحة يسيرة لو فاتت لصادفنا مصالح المباح، وكذلك مندوب الكفاية يتفاوت بتفاوت رتب مصالحه وفضائله» [1].

وقال أيضا في بيان رتب المفاسد « وهي ضربان: ضرب حرم الله قربانه. وضرب كره الله إتيانه، ولمفاسد ما حرم الله قربانه رتبتان:

أحدهما رتبة الكبائر وهي منقسمة إلى الكبير والأكبر والمتوسط بينهما. فالأكبر أعظم الكبائر مفسدة وكذلك الأنقص فالأنقص، ولا تزال مفاسد الكبائر تتناقص إلى أن تنتهي إلى مفسدة لو نصت لوقعت في أعظم رتب مفاسد الصغائر، وهي الرتبة الثانية، ثم لا تزال مفاسد الصغائر تتناقص إلى أن تنتهي إلى مفسدة لو فاتت لانتهت إلى أعلى رتب مفاسد المكروهات. وفي الضرب الثاني من رتب المفاسد، ولا تزال تتناقص مفاسد المكروهات إلى أن تنتهي إلى حد لو زال لوقعت في المباح»[2].

وعلى هذا المنهج التفسيري للعز في بيان اتباع الأوامر للمصالح، والنواهي للمفاسد، سار تلميذه القرافي بقوله «اعلم أن الأوامر تتبع المصالح كما أن النواهي تتبع المفاسد، والمصلحة إن كانت في أدنى الرتب كان المرتب عليها الندب، وإن كانت في أعلى الرتب كان المرتب عليها الوجوب، ثم إن المصلحة تترقى ويرتقي الندب بارتقائها حتى يكون أعلى مراتب الندب بل أدنى مراتب الوجوب،وكذلك نقول في المفسدة التقسيم بجملته، وترتقي الكراهة

---

١- قواعد الأحكام ، ٤٦/١.

٢- نفسه ، ٤٨/١.

بارتقاء المفسدة حتى يكون أعلى مراتب المكروه بل أدنى مراتب التحريم»[١].

ومن مميزات هذا المنهج التفسيري التجريد في النظر إلى المصالح والمفاسد، فعلى « رتب المصالح تترب الفضائل في الدنيا والأجور في العقبى، وعلى رتب المفاسد تترتب الصغائر والكبائر وعقوبات الدنيا والآخرة» [٢].

ويقرر الشاطبي ذلك التفاوت في رتب المصالح والمفاسد برؤية تجريبية، تقوم على إدراك العلاقة التلازمية بين عظم الطاعة والمعصية والأمور الضرورية الخمسة المعتبرة في كل ملة، فأعظم المصالح ما كان جاريا على مراعاتها، وأعظم المفاسد ما يكر بالإخلال عليها. يقول « فعلى هذا إن كانت الطاعة والمخالفة تنتج من المصالح أو المفاسد أمرا كليا ضروريا كانت الطاعة لاحقة بأركان الدين، والمعصية كبيرة من كبائر الذنوب، وإن لم تنتج إلا أمرا جزئيا فطاعة لاحقة بالنوافل واللواحق الفضلية، والمعصية صغيرة من الصغائر، وليست الكبيرة في نفسها مع كل ما يعد كبيرة على وزان واحد، ولا كل ركن مع ما يعد ركنا على وزان واحد أيضا، كما أن الجزئيات في الطاعة والمخالفة ليست على وزان واحد، بل لكل منها مرتبة تليق بها» [٣].

فالكلي الضروري وضع له حد معلوم ووعيد مخصوص، بينما الحاجي والتحسيني فإنه لم يختص بوعيد في نفسه، ولا بحد معلوم يخصه، فإن كان كذلك فهو راجع إلى أمر ضروري، ولذا كانت « الأوامر في الشريعة لا تجري في التأكيد مجرى واحدا وأنها لا تدخل تحت قصد واحد، فإن الأوامر المتعلقة بالأمور الضرورية ليست كالأوامر المتعلقة بالأمور الحاجية ولا التحسينية ولا الأمور المكملة للضروريات كالضروريات أنفسها، بل بينهما تفاوت معلوم، بل الأمور الضرورية ليست في الطلب على وزان واحد، كالطلب المتعلق بأصل الدين ليس في التأكيد كالنفس، ولا النفس

١- الفروق، ٣/٩٤.

٢- قواعد الأحكام، ١/٢٤.

٣- الموافقات، ٢/٢٩٩.

كالعقل إلى سائر أصناف الضروريات، والحاجيات كذلك، فليس الطلب بالنسبة إلى الممتعات المباحة التي لا معارض لها، كالطلب بالنسبة إلى ماله معارض، كالتمتع باللذات المباحة مع استعمال القرض والسلم و المساقاة وأشباه ذلك، ولا أيضا طلب هذه كطلب الرخص التي يلزم في تركها حرج على الجملة، ولا طلب هذه كطلب ما يلزم في تركه تكليف ما لا يطاق، وكذلك التحسينيات حرفا بحرف»[1].

فالمصالح ليست على وزان واحد، فهي مختلفة ومتفاضلة من حيث الرتبة والأهمية، ولا يحسم في تقديرهما إلا قانون التغليب القائم على فقه الأولويات والترجيح، بناء على مراعاة مقاصد الأمر التشريعي ومقاصد الأمر الكوني القدري وبحسب التنزيل في واقع المكلفين. وذلك أن هذا القانون يلحظ تفاعل المصالح وتكاملها فيما بينها والمفاسد فيما بينها ليقرر ترتيب المصالح والمفاسد. وتكون المبادئ التأسيسية للفكر المقاصدي العقدية والأخلاقية والفطرية ضابطة لهذا القانون وموجهة له نحو وسطية جامعة لكل المقتضيات المادية والأخلاقية المحددة للمصالح والمفاسد. وبهذا تتحدد معالم قانون التغليب التي يتعين على ضوئها قياس الاعتراضات على التقسيم الثلاثي للمقاصد أو التقسيم الخماسي للكليات الضرورية. فمثال الاعتراض على تقسيم المقاصد إلى ضروريات وحاجيات وتحسينيات، ما لاحظه طه عبد الرحمان من أن هذا التقسيم يخل بشرط من شروط التقسيم وهو التباين «حيث إن القيم التي يتكون منها القسم الضروري مثل الدين والنفس والعقل والنسل والمال، لا يستقل بها هذا القسم، بل يشاركه فيها القسمان الآخران الحاجي والتحسيني، فمثلا الأحكام الثلاثة الآتية، تحريم الزنا الذي يعد حكما يحقق قيمة ضرورية، وتحريم النظر إلى عورة المرأة الذي يعد حكما يحقق قيمة حاجية، وتحريم تبرج المرأة الذي يعد حكما يحقق قيمة تحسينية، تشترك كلها في حفظ النسل، ولا طريق إلى

---

١- نفسه، ٣/٢٠٩.

استيفاء شرط التباين إلا بأن ننزل هذه القيم الخمس رتبة تعلو على رتبة هذه الأقسام الثلاثة كما لو كانت أصولا أو أجناسا أو قيما عليا تتفرع عليها هذه الأقسام بتخصيصات ثلاثة مختلفة، ويجوز أن تكون هذه التخصيصات عبارة عن مراتب ثلاث للحفظ، ولنجعلها هي: الاعتبار والاحتياط والتكريم»[1]. وبعد هذا الاعتراض العام قدم اعتراضات خاصة[2] على قسمي الضروري والتحسيني تتلخص في مجملها بكون القسم الضروري مخلا بثلاثة شروط للتقسيم هي: تمام الحصر، والتباين، والتخصيص. وبكون التحسيني يتضمن تأخير ما ينبغي تقديمه وإهمال رتب الأحكام وإهمال الحصر المفيد لعلو الرتبة.ثم وضع معالم لما رآه معالم تقسيم جديد للقيم حصرها في ثلاثة هي:

- القيم الحيوية أو قيم النفع والضرر.
- القيم العقلية أو قيم الحسن والقبح.
- القيم الروحية أو قيم الخير والشر.

ولما كان قانون التغليب قائما على مراعاة التفاعل والتكامل بين المصالح فيما بينها والمفاسد فيما بينها، فإن تقسيم المقاصد والبحث في معالمها الكلية وما تنطوي عليه من معالم جزئية يعتبر وسيلة متجددة لفهم حدود المصالح وتفاعلها وتكاملها، وهذا ما يمكن فهمه من قول الشاطبي «فلو عدم الدين عدم ترتب الجزاء المرتجى،ولو عدم المكلف لعدم من يتدين،ولو عدم العقل لارتفع التدين،ولو عدم النسل لم يكن في العادة بقاء،ولو عدم المال لم يبق عيش- وأعني بالمال ما يقع عليه الملك ويستبد به المالك عن غيره إذا أخذه من وجهه،ويستوي في ذلك الطعام والشراب واللباس على اختلافها وما يِدي إليها من جميع المتمولات- فلو ارتفع ذلك لم يكن بقاء»[3]، فالأصل

---

١ - مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة، ص ٥٠. مجلة المسلم المعاصر، ع ١٠٣.

٢- نفسه، ص ٥٠و٥٢.

٣- الموافقات، ٢/ ١٧.

في تقسيم المصالح الدينية والدنيوية هو المحافظة على الكليات، وما يحوم حولها من المتممات والمكملات.

والكليات الضرورية إن كانت دينا أو نفسا أو عقلا أو مالا أونسلا أو عرضا، أو إيمانا وإحسانا وتقوى وأمرا بالمعروف ونهيا عن المنكر، أو سياسة وزجرا، أو تزكية وعمرانا وتكريما وعدلا ومساواة وحرية وحقوقا سياسية واجتماعية واقتصادية...فلن تكون إلا وسيلة عملية للتنزيل ينبغي أن توزن بموازين فقه الشرع ومقاصده وموازين فقه الواقع وتحقيق مناطات تنزيل النظر الشرعي فيه. فضبط قوانين التغليب بالعلم وأدلته يدفع إلى الاجتهاد في فهم النص الشرعي واستنطاقه لاستخلاص مصالح ضرورية متجددة محركة لأفراد الأمة نحو تحقيق مقصد الاستخلاف وحفظ ما لايستقيم حفظ هذا المقصد إلا به.

إن التفاوت الأفقي والعمودي بين تقسيمات المصالح ومراتبها يكشف ، بكل وضوح ، الاحتياج التام إلى قانون التغليب في النظر المصلحي بالوجه المنهجي والتصوري الذي يجعل فقه الأولويات مؤصلا شرعا وعقلا ومطبقا فهما وتنزيلا.



# الفصل الثالث:
# تطبيق الفكر المقاصدي
# في السياسة الشرعية.

## المبحث الأول: نظرية السياسة الشرعية.

### المطلب الأول: الشرعية في السياسة الشرعية.

إن نظرية السياسة الشرعية مبنى نظري وتصور منهجي ذو تأثير عملي يتحدد من استقراء الشرع وتاريخ الأفكار السياسية عند المسلمين- نحو الإمامة، والخلافة، والحاكمية، والأمة، والطاعة، والبيعة، والشورى، والعدل، والملك، والولاء، والمصلحة الشرعية، والحكم، والحق، والقوة، والسلطة، والدولة، والوزارة...- ويتوقف فهمه على التعريف بمصطلح السياسة ومصطلح الشرعية ومصطلح السياسة الشرعية.

أما لفظة سياسة فتؤول معانيها اللغوية، كما وردت في المعاجم العربية، إلى تدبير الشيء والقيام عليه بما يصلحه، وإلى تدبير شؤون الناس وتملك أمورهم والرياسة عليهم ونفاذ الأمر فيهم. كما ترتبط بالإرشاد والهداية وبالمصلحة والإصلاح والتوجيه، ولا ترتبط بالقوة أو السلطة أو الدولة[1]. ولذلك قيل إذا صحت السياسة تمت الرياسة.

وهذا المعنى اللغوي ضمن في أحاديث للرسول ﷺ، منها ما جاء عن أبي هريرة أنه قال: قال رسول الله ﷺ « كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء كلما هلك نبي خلفه نبي» [2]. وقال عمر بن الخطاب « قد علمت ورب الكعبة متى تهلك العرب: إذا ساس أمرهم من لم يصحب الرسول ﷺ ولم يعالج أمر الجاهلية» [3].

واعتبارا لترابط المعنى اللغوي للسياسة بالشرع، حددت في كونها « الحكمة والقيام بالعدالة بين الناس في الحكم والإحسان والفضل، والقصد منها أن يبلغ بذلك إلى جنة المأوى وجوار رب العزة تبارك وتعالى، وكل ما أودى لفعل

---

١- لسان العرب، القاموس المحيط، مادة سوس.

٢- أخرجه البخاري في صحيحه كتاب أحاديث الأنبياء باب ما ذكر عن بني إسرائيل.

٣- الطبقات الكبرى ، لابن سعد ، ١٢٩/٦.

ما فشرفه لتمام وجود ذلك المعنى منه، ودناءته لفقدان ذلك منه »[1].

كما قسمت إلى نوعين « سياسة ظالمة فالشرع يحرمها، وسياسة عادلة تخرج الحق من الظالم وتدفع كثيرا من المظالم وتردع أهل الفساد، ويتوصل بها إلى المقاصد الشرعية»[2].

ولم تخرج السياسة، في الاصطلاح، عن المعنى اللغوي المرتبط بالمصلحة الشرعية والإصلاح وتدبير شؤون الناس بما يحافظ على مصالحهم الدنيوية والأخروية، إلا عند فريق من الفلاسفة المسلمين والأخلاقيين الذين تأثروا بعلوم اليونان وفلسفتهم وبخاصة فلسفة أرسطو وأفلاطون. فاعتبروا أن السياسة فرع من فروع الفلسفة العملية التي تدور حول علم الأخلاق وتدبير الخاصة ويسمى تدبير المنزل، وتدبير العامة وهو سياسة المدينة والأمة والملك[3].

وقد تناول ابن خلدون مصطلح السياسة داخل نظام معرفي قاعدته الأساس تلازم السياسة والعمران، فلا تتصور دولة دون عمران ويتعذر العمران دون الدولة والملك، ولذلك تعينت السياسة فقسمها ثلاثة أقسام[4]:

أ- السياسة العقلية التي يقصد بها حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار، وهي على وجهين:

- أحدهما تراعى فيه المصالح العامة ومصلحة الحاكم في استقامة ملكه، بصفة خاصة.

- ثانيهما تراعى فيه مصحة السلطان وكيف يستقيم له الملك مع القهر والاستطالة، وتكون المصالح العامة في هذه تبعا، وهذه السياسة التي يحمل عليها أهل الاجتماع التي لسائر الملوك في العالم من مسلم وغيره وإن كان

---

١- الذريعة إلى مكارم الشريعة ، ص٣٢.

٢- تبصرة الحكام ، لابن فرحون ،٢/ ٣٢٠.

٣- مفاتيح العلوم، للخوارزمي، ص٨٠.

٤- المقدمة، ٢/٥٧٩-٥٨٠.

الحكام المسلمون يجرون منها على ما تقتضيه الشريعة الإسلامية بحسب جهدهم.

فـإذا كانت القوانين السياسية مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة و بصرائها كانت سياسة عقلية.

ب- السياسة الطبيعية التي يقصد بها حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة وعلى مقتضى القهر والتغلب.

ج- السياسة الشرعية، وهـي تعني حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به، هذه السياسة يحصل نفعها في الدنيا والآخـرة لعلم الشارع بالمصالح الدنيوية والأخروية.

ويلاحظ على تقسيم ابن خلدون للسياسة حسب العقل والطبيعة والشرع أنه أراد إبراز الأصول العقدية المتحكمة في تنوع الفكر السياسي، فإذا تغلبت الأصول الطبيعية يكون فكرا طبيعيا لا هم له إلا الغرض والشهوة، وإذا تغلبت الأصـول العقلية يكون مدنيا منفصلا عن الـديـن، لا يهتم إلا بمصالح جماعة متشاركة في المدنية وبمصالح الأبدان وبقاء النوع، وإذا تغلبت الأصول الشرعية يكون شرعيا لا ينفك عن خدمة المقاصد الشرعية التي تعمل على درء مفاسد الفكر الطبيعي والفكر العقلي، وتجعلهما تابعين لمقتضى النظر الشرعي.

ولقد دفعت التحولات التاريخية عند المسلمين والأوروبيين نحو تراجع العناية بالأصول الشرعية وتعاظم العناية بالأصول العقلية، مما جعل تحديد مصطلح السياسة خاضعا للمنهج الوضعي الذي لا يعتقد إلا بالموجود

الحسي الدنيوي، ومنطلقا من مرجعية الفكر السياسي اليوناني التي تكشف المصطلحات الآتية عن جوانب عديدة منه:

« é polis وتعني الدولة أو المدينة أو الناحية أو اجتماع المواطنين الذين تتألف منهم المدينة.

épolitica وتعني الدولة والدستور والنظام السياسي والجمهورية والمواطنية.

Ta politica وهي جمع de politicos وتعني الأشياء السياسية والأشياء المدنية والدستور والنظام السياسي والجمهورية والسيادة، é politike وتعني الفن السياسي» [(١)].

وليس مصطلح السياسة في إطاره الوضعي معنى متفقا عليه، يشكل طبيعته الخاصة وموضوعه الخاص، فله علاقة بالفاعلية الاجتماعية وإعمال القوة والاستناد إلى مفاهيم الحق والعدل والأمن والتوازن.

والشرعية في المذهبية الإسلامية ذات مضمون أوسع وأشمل من مضمونها في الفكر السياسي الغربي، وذلك لأنها مستخلصة من الشرع الإلهي باعتبارين:

- اعتبار تشريعي يخص تطبيق الأحكام الشرعية، وهي القانون الإلهي.

- اعتبار منهجي يكشف أن الحاكمية لله تعالى، قال سبحانه: ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾[(٢)]. وهذا يقتضي أن تكون شريعة الله هي العليا لا شريعة فوقها.

فمضمون الشرعية الإسلامية أن تكون شريعة الله حاكمة بأن يرد الشرع إلى الله ابتداء، وأن تكون شريعة الله حاكمة بغير تجزئة ولا تفرقة،

---

١- علم السياسة، لحسن صعب ، ص٢٠.

٢- سورة الجاثية ، الآية : ١٧.

وأن مصدر هذه الشرعية الوحي كتابا وسنة يرتفع فوق القانون وفوق الدستور[1].

والرؤية الإسلامية لا تفصل بين الشرعية القانونية والشرعية السياسية، لأن الشرعية صفة فعل مصلحي تتقاطع فيه العقيدة والعبادة والمعاملة لتحقيق مقاصد الاستخلاف في الأرض وتعميرها « والشرعية القانونية (الشريعة) بمعنى الاستناد إلى ما يكيف ويضفي الصحة والمشروعية على التصرف. والشرعية السياسية بمعنى العلاقة بين الحاكم والمواطن التي تفرض على الأول احترام المبادئ (المقاصد) العليا التي تنبع من الشرعية الدينية، والتي تلزم الثاني بالطاعة في حدود ذلك الاحترام، تستمد بدورها من عناصر ثلاثة: عقد البيعة، الوعي الجماعي الذي درجت التقاليد الإسلامية على استخدام كلمة الإجماع للتعبير عنه، ثم استمرارية شروط الإمامة وتحقيق وظائفها على مقتضى الشرع حراسة للدين وسياسة للدنيا به» [2].

فهناك نظام موحد للشرعية الإسلامية لا تمييز فيه بين الشرعية والمشروعية، يقوم على ركنين أساسيين هما:

- إقامة شريعة الله التي نزل بها الوحي.

- السلطة السياسية ( الدولة والأمة) القائمة على حفظ الشريعة ومقاصدها.

وانعدام ذلك التمييز نابع من كون الأهداف العليا للمجتمع والدولة وقيمها الأساسية قد وردت في الكتاب والسنة على قدم المساواة من حيث طبيعة الجزاء مع أحكام النظام القانوني الإسلامي. ومن هنا يتضح أن مضمون نظام الشرعية«هو ضرورة مراعاة السلطة في الدولة الإسلامية

---

١- المشروعية الإسلامية العليا، لعلي جريشة، ص٥٩.

٢- بناء المفاهيم، ٢٦/٢.

لأحكام النظام القانوني والأهداف العليا على السواء، هذا إلى جانب وجود ضمانة موضوعية للشرعية في الإسلام تتمثل في حق مقاومة الجور كحق إيجابي للمسلم في النظام القانوني الإسلامي وفي نظرية الإسلام السياسية على السواء، بل يجاوز ذلك إلى كونه واجبا عقائديا »[1]. لكن هذه الضمانة محكومة بفقه الواقع وبفقه مستويات الشرعية في المجتمع والدولة. وتتحدد بهذين الفقهين شروط صحة تحقيق مقاومة الجور على مستوى الأفراد والجماعات والسلطة السياسة، وهنا ترتبط الشرعية بأصول ومقاصد فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وبتعريف مصطلحي السياسة والشرعية تتجمع معان لتعريف مصطلح السياسة الشرعية، باعتباره مركبا يبرز علاقة جزئي، وهو السياسة، بكلي وهو الشرع. ولما جاء الشرع قاصدا تحصيل المصالح ودفع المفاسد في كل فعل من أفعال المكلفين ومنه الفعل السياسي، كانت السياسة، باعتبارها فعلا، مندرجة في نظر الاجتهاد الفقهي، ومحورها وسبب وجودها المصلحة والاستصلاح، فلم يكن المجتهدون المتقدمون، ومنهم الخلفاء الراشدون يميزون بين أحكام الفقه والسياسة، أو يميزون كلا منهما باسم خاص. لكن بعد تحولات سياسية عميقة أدت إلى الخروج من نظام الخلافة إلى الملك ، وحدوث تطورات اجتماعية برزت معها أقضية جديدة بدخول ثقافة أجناس مختلفة تحت الحكم السياسي الإسلامي، شعر المسلمون بوجود نوعين من الأحكام الشرعية تصدر من مصدرين:

« أحدهما ما استنبطه الفقهاء المجتهدون على وفق أصولهم وقيودهم.

وثانيهما ما لجأ إليه الولاة السياسيون لتحقيق المصالح المطلقة ومسايرة الزمن. وكان هذا النوع الثاني يتبع حال واضعيه، فتارة يكون في حدود الاعتدال مراعى فيه تحقيق المصالح غير متجاوز به حدود الدين وأصوله

---

١- شرعية السلطة في الإسلام ، لعادل فتحي ، ص٦٩.

الكلية، وتارة يكون مراعى فيه الأغراض والمصالح الجزئية»[1]. وقد كان تعاظم ذلك الشعور وتقوية الواقع السياسي له سببا في تشكل مصطلح السياسة الشرعية وظهوره في محيط الفقهاء، ويقصدون به « التوسعة على ولاة الأمر في أن يعملوا ما تقضي به المصلحة مما لا يخالف أصول الدين، وإن لم يقم عليه دليل خاص»[2]. وبعبارةابن نجيم هو « فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها وإن لم يرد بها دليل جزئي»[3]. وبهذا فالسياسة الشرعية تدخل من ولي الأمر الحاكم في حركة التشريع، بما يغلب على ظنه أنه مصلحة من الأحكام. وهذا عمل اجتهادي إنشائي يستهدف تحقيق مقاصد الشرع فيما يتغير من الأحكام الشرعية بتغير الأحوال والأزمان والأعراف، وفيما لم يرد به دليل جزئي من الكتاب والسنة.

وقد لخص ابن القيم اهتمام الفقهاء بتعريف السياسة الشرعية وتمييزها عن السياسة المدنية في ذكره للمناظرة التي جرت بين أبي الوفاء ابن عقيل وبين بعض الفقهاء « فقال ابن عقيل: العمل بالسياسة هو الحزم ولا يخلو منه إمام. وقال الآخر: لا سياسة إلا ما وافق الشرع، فقال ابن عقيل: السياسة ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يشرعه الرسول ﷺ ولا نزل به وحي، فإن أردت بقولك: لا سياسة إلا ما وافق الشرع، أي لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح وإن أردت ما نطق به الشرع فغلط وتغليط للصحابة، فقد جرى من الخلفاء الراشدين من القتل والمثل ما لا يجحده عالم بالسير، ولو لم يكن إلا تحريق المصاحف كان رأيا اعتمدوا فيه كل مصلحة وكذلك تحريق علي كرم الله وجهه الزنادقة في الأخاديد ونفي عمر نصر بن حجاج»[4].

---

١- السياسة الشرعية ، لعبد الوهاب خلاف ، ص١٨.

٢- نفسه ، ص٦.

٣- البحر الرائق، شرح كنز الدقائق، ١١/٥.

٤- إعلام الموقعين، ٣٧٢/٤.

ومما تبرزه هذه المناظرة شرط شرعية الفعل السياسي من لدن الحاكم، وهو أن يكون موافقا للشرع، وهذه الموافقة لا تعني أن يكون مضمون فعله منطوقا به في النص في كل النوازل والأحوال والأزمان، بل تعني أن يكون مفهوما منه غير مخالف لروح الشريعة ومقاصدها الضرورية والحاجية والتحسينية. فالشرعية في التدخل الاجتهادي السياسي لولي الأمر تكمن في بناء فعله، مقصدا ووسيلة، على الشرع.

ويفهم من تعريف ابن عقيل أن عدم الأخذ بالمفهوم الموافق كان سببا في تعطيل الحدود وتضييع الحقوق وتجريئ أهل الفجور على الفساد، ووقوع وهم كون الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد. وقد بين ابن القيم مفاد الجمود على المنطوق وعدم الأخذ بالمفهوم لدى طائفة من العلماء وولاة الأمر بكونهم « سدوا على أنفسهم طرقا صحيحة من الطرق التي يعرف بها المحق من المبطل، وعطلوها مع علمهم وعلم الناس بها أنها أدلة حق، ظنا منهم منافاتها لقواعد الشرع. والذي أوجب لهم ذلك نوع تقصير في معرفة حقيقة الشريعة والتطبيق بين الواقع وبينها، فلما رأى ولاة الأمر ذلك وأن الناس لا يستقيم أمرهم إلا بشيء زائد على ما فهمه هؤلاء من الشريعة فأحدثوا لهم قوانين سياسية ينتظم بها مصالح العالم، فتولد من تقصير أولئك في الشريعة وإحداث هؤلاء ما أحدثوه من أوضاع سياستهم شر طويل وفساد عريض، وتفاقم الأمر وتعذر استدراكه وأفرط فيه طائفة أخرى فسوغت منه ما يناقض حكم الله ورسوله، وكلا الطائفتين أتيت من قبل تقصيرها في معرفة ما بعث الله به رسوله »[1].

وليس المراد من العمل بالمفهوم والموافق للشرع إلا اعتبار المصلحة ومناهج إثباتها، فإن المبتغى الأسنى للفعل السياسي هو تحقيق مقاصد الشريعة، ومنها العدل والحق والأمانة والقوة والحزم...فلا تتقيد السياسة في وجودها وحركتها إلا بتلك المقاصد، وإن لم يرد بها دليل جزئي، فإنه إذا

---

١- نفسه ، ٣٧٣/٤.

ما ظهرت أمارات أحد تلك المقاصد وقامت الأدلة على ثبوته فثم شرع الله ودينه ورضاه وأمره، والله تعالى «لم يحصر طرق العدل وأدلته وأماراته في نوع واحد وأبطل غيره من الطرق التي هي أقوى منه وأدل وأظهر، بل بين بما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة الحق والعدل وقيام الناس بالقسط، فأي طريق استخرج بها الحق ومعرفة العدل وجب الحكم بموجبها ومقتضاها، والطرق أسباب ووسائل لا تراد لذواتها وإنما المراد غاياتها التي هي المقاصد، ولكن نبه بما شرعه من الطرق على أسبابها وأمثالها ولن تجد طريقا من الطرق المثبتة للحق إلا وهي شرعة وسبيل للدلالة عليها» [1].

إن المنهج الذي سار عليه تشكيل مصطلح السياسة الشرعية، يقصد إظهارها فعلا شاملا من ولاة الأمر في حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الدنيوية والأخروية، وأن طريق معرفة مضمونها هو الاجتهاد في النص والاجتهاد القياسي والاجتهاد الشمولي الذي محوره فقه المصالح وتطبيق مناهج الفكر المقاصدي.

أما تعريف المحدثين لها من أمثال عبد الوهاب خلاف وعبد الرحمن تاج وغيرهما كثير، فقد جاء في سياق الدفاع عن الإسلام أمام الهجمة الفكرية الغربية الاستشراقية الاستعمارية التي سعت بكل جهدها إلى أن ترسخ عدم قصد الإسلام تأسيس دولة، وأنه ليس إلا مجرد دين مفصول عن السياسة وغاياتها ووسائلها.

فقامت اجتهادات تبين بجلاء أن الشريعة الإسلامية لم تغفل الشأن السياسي ومتطلباته، بل شرعت من المحددات والمبادئ ما يضمن للسياسة، نظرية وممارسة، سيرا مستقيما يجلب الصلاح للإنسان ويدفع عنه المفاسد، ويقيم الدولة الرشيدة التي تخدم المجتمع في ضبط أموره وإصلاح أحواله. والسياسة الشرعية ما هي إلا صيرورة تنزيل حكيم للإسلام في كل الأزمان

---

١- نفسه، ٤/ ٣٧٣.

واستمرارية فاعلة لما بدأه الرسول ﷺ في المجتمع المكي والمدني، وما أنجزه خلفاؤه الراشدون رضوان الله عليهم، فقال عبد الوهاب خلاف في تعريفها « هي تدبير الشؤون العامة للدولة الإسلامية بما يكفل تحقيق المصالح ودفع المضار مما لا يتعدى حدود الشريعة وأصولها الكلية، وإن لم يتفق وأقوال الأئمة المجتهدين، وبعبارة أخرى هي متابعة السلف الأول من مراعاة المصالح ومسايرة الحوادث، والمراد بالشؤون العامة للدولة كل ما تتطلبه حياتها في نظم سواء أكانت دستورية أم مالية أم تشريعية أم قضائية أم تنفيذية، وسواء أكانت من شؤونها الداخلية أم علاقاتها الخارجية» [1].فكل الأحكام والتصرفات التي تدبر بها الشؤون العامة للدولة وتكون متفقه مع روح الشريعة نازلة على أصولها الكلية محققة أغراضها الاجتماعية، ولو لم يدل عليها شيء من النصوص التفصيلية الجزئية الواردة في الكتاب والسنة [2]، فهي السياسة الشرعية، ولذا لا تقبل الحصر في مجال اجتهادي خاص سواء تعلق بمقتضى السلطة التقديرية أو التوسعة في الأحكام الموضوعة بيد الحاكم وحكومته، أم تعلق بمقتضى الجانب التشريعي القانوني، فلا يمكن حصرها في دائرة العقوبات والتعازير أو الأحكام المتغيرة المتعلقة بالمصالح المناسبة للوقت والحال وتقديم درء المفاسد على جلب المصالح وارتكاب أخف الضررين، وذلك لأن اتساعها نابع من شمولية الإسلام ذاته [3].

فكما أنها فعل اجتماعي متفق مع أصول الشرع « يعبر عن علاقة قوى بين طرفين يمارس أحدهما على الآخر نوعا من السلطة خاصا هي سلطة الحكم»[4]، فهي تبحث أيضا عن المحددات المرجعية والوظيفية والمبادئ الأصلية والقواعد المنهجية التي سيتم تناولها في المباحث القادمة مظهرا

---

١- السياسة الشرعية ، ص٢٠.

٢- السياسة الشرعية والفقه الإسلامي ، لعبد الرحمن تاج ، ص١٠.

٣- نفسه ، ص٢٧-٢٨.

٤- العقل السياسي العربي ، لمحمد عابد الجابري ، ص٧.

من مظاهر التطبيق المقاصدي في السياسة الشرعية. وبهذا تجمع بين أسئلة التأصيل النظري وأسئلة التأويل العملي، فتترابط فيها الثوابت الشرعية والمتغيرات الواقعية دون وجود أي تناقض بين ما هو سياسي عقلي وسياسي شرعي.

فالسياسة الشرعية فعل حركي متجدد يأخذ بكل الوسائل التي تدرأ المفاسد وتحقق المصالح في أي شأن من شؤون الدولة والمجتمع، وفاعلية حركية تقوم على فقه المصالح المستوعب لقضايا تدبير سلطة الدولة وتنظيماتها السياسية وحرية أفرادها وحفظ واجباتهم وحقوقهم وتحقيق الأمن والعدل لهم.

وإذا كانت مقاصد الشريعة، باعتبارها أصولا كلية وقيما عليا موضوعية وإنسانية وعالمية، تؤسس شرعية التدبير السياسي المصلحي الواقعي، وتجعل السياسة الشرعية مهيمنة على السياسة العقلية، وتهيء الالتزام السياسي الذي لا يقنع علميا ولا يطمئن منطقيا بكون السياسة فن الممكن بالمعايير المادية النفعية الشكلية الوقتية، فيجتهد في استخلاص قوانين تدبير الفعل المصلحي حسب الإمكان في الزمان، بما يوافق مفهوم الشرع، فإنه قد أنيط بالسياسة الشرعية على جميع مستويات تعيينها المتعلقة بسلطة الدولة ومؤسساتها التنظيمية وبواجبات مواطنيها وحقوقهم تحقيق المقاصد الشرعية « تحقيقا واقعا وعملا من خلال المصالح العامة وما تقتضيه من نظم وإجراءات تضافرت على استنباط الخبرة العلمية المتخصصة والتجربة الإنسانية التي تكسب التبصير بالنتائج الواقعة أو المتوقعة»[1].

وهذا الاجتهاد التطبيقي المقاصدي أعظم أثرا من الاجتهاد في الاستنباط، ولذا يتوجب أن يكون «كل من مسلك المجتهد إبان اضطلاعه بالاجتهاد التشريعي نظريا، ومسلك الدولة والمحكومين على السواء، واجب

١- خصائص التشريع الإسلامي ، لفتحي الدريني ، ص١٩٥.

التوافق من حيث التنفيذ والامتثال ظاهرا وباطنا لما تفرع عن تلك المفاهيم الكلية والقيم الموضوعية من تقنيات ونظم وإجراءات» [1].

إن الاجتهاد في تطبيق المقاصد الشرعية في السياسة الشرعية هو الموصل إلى معرفتها حق المعرفة، معرفة ذات منهج علمي تتطور من خلاله. لأنه حيث يظهر المنهج يظهر العلم، وتاريخ كل علم هو تاريخ تطوره المنهجي.

**المطلب الثاني: تاريخ نظرية السياسة الشرعية**

إن تاريخ نظرية السياسة الشرعية هو تاريخ فعل حركي متجدد يأخذ بكل الوسائل الموصلة لرعاية المصالح ودفع المفاسد وانتظام الأحوال. وهو تاريخ الالتزام بالنظم الإسلامية باعتبارها مجموعة من الأحكام الشرعية التي فيها نص والتي لا نص فيها المنظمة لمصالح الناس تحت الحكم الإسلامي في السياسة والإدارة والاقتصاد والاجتماع. وتاريخ هذه النظرية هي « نتيجة للوحي القرآني ولوقائع السيرة النبوية أكثر مما كانت ثمرة للاجتهاد النظري الفقهي الذي اتسعت آفاقه على تعاقب الأيام، بل ذلك يعني أيضا أن نظرية الفقهاء والأئمة في الأحوال الشخصية والنظم العائلية والحقوق الدولية والتنظيمات السياسية والعسكرية والتفريعات المالية والاقتصادية ليست إلا امتدادا لبعض الوقائع الجزئية التي حدثت على عهد الرسول عليه السلام، وكان له فيها قول أو تنبيه أو إرشاد أو تقرير» [2].فالسياسة الشرعية ارتبطت بالشرع منذ أول يوم للدين ارتباطا شموليا فهي من صميمه، « ومن تكاليف رب العالمين لأمة خير الأنبياء والمرسلين، وقد يظن ظان أن الرسول ﷺ لم يمارس العمل السياسي أوسع من مفهوم الحكم، فقد بدأ النبي ﷺ منذ أول يوم لدعوته يدعو إلى عقيدة تصحح المعتقد السائد، ويجمع حول هذا المعتقد، وقد استخدم النبي الكريم كل وسائل الإعلام المتاحة آنذاك من الخطبة والتجمع والشعر والدواوين القبلية، كما لجأ رسول الله ﷺ

---

١- نفسه، ص١٩٥.

٢- النظم الإسلامية نشأتها وتطورها، لصبحي الصالح، ص٦٠.

إلى طلب الحماية والنصرة من بعض الكفار كما فعل مع نفر من أشراف الطائف والنجاشي في الحبشة»[1]. يكشف كل هذا الوثائق السياسية للعهد النبوي في المعاهدات والأحلاف والديبلوماسية، ويمثل القرآن الكريم أعظم وثيقة وأحكمها، فما من سورة منه إلا وتتناول أحكاما شرعية متعلقة بالشرعية السياسية، وبواعث الفعل السياسي ومآلاته ومكانة الدولة في النظام الاجتماعي، ومكانة الأمة والمقاصد التي تلتقي فيها والأصول العقدية التي تستند عليها.

والمتتبع للقرآن المكي خاصة سوف يستخلص، دون صعوبة تفسيرية، قواعد شرعية لتنظيم الفعل السياسي من خلال مواجهة الرسول ﷺ للمجتمع المكي ودحض المبررات العقدية والاقتصادية والاجتماعية التي يستند عيها الملأ المكي في المحافظة على سلطانه السياسي، وسوف يقف عند معالم كبرى للحكم السياسي الإسلامي وخصائص دولته التي منها[2]:

- أنها ستكون دولة توحيدية تحريرية، بمعنى أنها دولة تصل للحرية عن طريق التوحيد، إذ أنها بتنفيذ مفهوم الأصل الإنساني الواحد ستبطل الاسترقاق والاستكبار معا، كما أنها بتنفيذ مفهوم إسناد السيادة العليا لله ستحرر الناس من الإشراك الوثني والطغيان البشري. ففي الإطار التوحيدي تنشأ الدولة أداة تنمي قدرات الناس على التحرر وتعينهم على إنجاز مشروع التوحيد الذي عقد بين الفرد وربه، ويلتزم فيه الفرد بالسعي القاصد والكدح المستمر لإخلاص الدين لله.

- ستكون دولة للناس، يقول تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ لِلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ ۖ فَمَنِ ٱهْتَدَىٰ فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۖ وَمَآ أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ﴾[3]، فإذا كان الكتاب للناس أصلا، فالدولة التي تقوم

---

١- الفقه السياسي، الوثائق النبوية، لخالد سليمان الفهداوي، ص٢٠٣.

٢- أصول الفكر السياسي في القرآن المكي، للتيجاني عبد القادر حامد، ص١١١-١١٦.

٣- سورة الزمر، الآية: ٣٨.

به هي أيضا دولة للناس، ولا يمكن أن تكون دولة لفرد أو لفئة أو لطبقة طالما أن الكتاب يقرر وحدة الأصل الإنساني وربانية المصدر السلطاني.

- ستكون دولة قانون يحتكم فيها الناس حكاما ومحكومين إلى شريعة معلومة ذات قواعد موضوعية ووجود مستقل. يقول تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾[1]، فوضع الشريعة ليس من اختصاص البشر، وإنما هو لله وحده، والشريعة المنزلة تختلف عن القانون الطبيعي الذي تستلهمه العقول استلهاما فتصيبه أو تخطئه، وإنما هي نصوص وقواعد محكمة تجتهد العقول في إيجاد صيغ عملية لتطبيقها لا في البحث عنها.

- ستكون دولة غير ثيوقراطية، بمعنى أنه لا توجد فئة من رجال الدين أو طبقة للسدنة مخصوصة تحتكر إرادة الله وتفسير كتابه بحسب أهوائها وأغراضها، بل هي دولة مرجعها الكتاب العزيز ومراقب تنفيذها الأمة بأجمعها.

والمتتبع لسيرة الرسول عليه الصلاة والسلام يستخلص أن فعله السياسي الشرعي كان محكوما بتنفيذ السنن الاجتماعية المناسبة لتنامي الدعوة الإسلامية وخروج المسلمين من الضعف إلى القوة، ومن الذلة إلى العزة والمنعة. فقد أذن لبعض مسلمي مكة بالهجرة إلى أرض الحبشة عند ملكها النجاشي لما علم بعدله والاعتناء بالغرباء في بلاده. وتحالف عليه الصلاة والسلام مع عشيرته بني هاشم وبني المطلب وهم على شركهم، من أجل نقض الصحيفة التي علقتها قريش على ظهر الكعبة، موضحين فيها تعاهدهم وتواثقهم على مقاطعة رهط النبي اجتماعيا واقتصاديا إلى غاية تسليم محمد إليهم ليقتلوه[2]. وتحالف أيضا مع المطعم بن عدي سيد

---

١- سورة الجاثية، الآية: ١٧.

٢- سيرة ابن هشام ، ١/٣٢١ و ١/٣٥٠.

قبيلة بني نوفل بن عبد مناف وهو مشرك، بغاية الإجارة والحماية وإضعاف مجهود قريش في منعه من نشر الإسلام بين القبائل [1].

ولما استكمل الرسول الأمين مراعاة السنن الضرورية لتمكين الدعوة بمكة تبين له أنها ليست الأرض المهيأة لإيصال الدعوة الإسلامية إلى مقاصدها الكلية، وأن المسلمين صاروا جماعة سياسية مستضعفة، فاتجه نحو التدبير الحكيم لإيجاد مكان خارج مكة وبعيدا عن القرى التي آذته وحاصرت دعوته، ليتخذه الأرض القاعدة للتمكن وتحقيق السيادة الشرعية، وكان مدخل هذا بيعة العقبة الأولى والثانية والثالثة وهي التي تعتبر نوعا من التعاهد الفردي والتحالف المبدئي في نصرة الدعوة الإسلامية.

وقد كان هذا الفعل السياسي يتعلق بالتناصر والتساعد والاتفاق والحماية والمنعة، ويقصد منه رسول الله ﷺ تحقيق أمرين مترابطين:

الأول: أمر عقدي يتعلق بوجوب تحقيق سبل إبلاغ كلمة الله تعالى وإقناع الناس بالحكمة والموعظة والجدال الحسن بأنها صراط مستقيم يخرج من الظلمات إلى النور.

الثاني: أمر سياسي يتعلق بتحقيق نظام الحكم الإسلامي ووضع النواة الأولى لحكومة صالحة تقيم العدل بين الناس وتحمي الدعوة وتحافظ على سبل إنجاحها.

وإذا كانت الدولة الإسلامية ولدت نظريا في بيعة العقبة الأولى بقسميها والثانية، فإن ولادتها فعليا كانت بعد الهجرة، وترتب على هذا القيام الفعلي نتائج عظيمة، على مستوى نجاح الدعوة، وعلى مستوى تحقيق خصائص الدولة الإسلامية، ومبادئها؛ فبعد بناء المسجد، والمؤاخاة بين الأنصار والمهاجرين، وإصدار وثيقة أو وضع دستور أساسه الاحتكام إلى القرآن والسنة وتنظم بموجبه العلاقات بين أفراد مجتمع المدينة من المسلمين

---

١- زاد المعاد، ٣/٣٣.

واليهود، شرع رسول الله ﷺ في رسم الخطط، وتبيين التشريعات، وبناء المؤسسات، وتغطية المتطلبات المتزايدة للدولة الجديدة الناشئة، فأبرز ملامحها موازيا بين الفعل السياسي الشرعي الداخلي الذي يقوي شوكة المسلمين ويحافظ على توادهم وتكافلهم وتزايد العلم لديهم بارتباطهم بربهم، وينمي فيهم المساواة بين الناس وأنه لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى التي هي جماع مكارم الأخلاق، وبين الفعل السياسي الخارجي بحسب مصلحة المسلمين، وعقد الصلح ومعاهدات الأمان مع قبائل العرب، وإرسال الرسل إلى الفرس والروم [١].

واستكملت دولة الإسلام في العهد النبوي بهذين الفعلين كل مستلزمات البناء القانوني للدولة الذي يقوم على أركان ثلاثة:

- الأمة.
- السيادة الخارجية والداخلية.
- الإقليم.

ولكنها ما أخذت مكانها ودورها في التاريخ لواحد من هذه الأركان، فلقد قامت دولة الهجرة على أمة، ولكنها أمة تقوم على أساس الفكر والعقيدة، فهي أمة لا يمكن حصرها أو ضبطها، لأنها لا تحدها لغة ولا يحدها جنس أو وطن. وكان لدولة الهجرة سيادة داخلية وخارجية تحققت في واقع الأمر، سيادة قائمة على الاختيار الحر في اعتناق الفكرة من جانب الأفراد وفي الاجتماع لإقامة الدولة من جانب المجموع. وكان لدولة الهجرة إقليم اختارته الظروف لها وكان اختيارا موفقا. لكن لم ترتبط به الدعوة ولم تقتصر عليه، وكان من الممكن أن تقوم في أي مكان آخر يقبل الدعوة، مكة أو الطائف مثلا، ذلك أن الدولة الجديدة دولة

---

١- مجموع الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، لمحمد حميد الله.

فكرة، والفكرة تجد وطنها في كل مكان يوجد فيه عقل إنسان [1].

ففي عهد النبي عليه السلام تأصلت السياسة الشرعية، وتحددت معالم العمل وفقها في الأحكام الكلية التي لا تتغير بتغير الأزمنة والأحكام الجزئية التابعة للمصالح، فتتقيد بها زمانا ومكانا. فالهدي النبوي في السياسة الشرعية جمع بين مقام التشريع والإمامة والقضاء، ولذا فإن الذي يحصرها في مقام واحد من هذه المقامات لا يبرز حقيقة الفعل السياسي الشرعي في الإسلام، فكثير من الأمثلة التي ذكرها ابن القيم إنما تتعلق بمقام القضاء وآليات الاشتغال فيه، نحو قوله«فقد حبس رسول الله ﷺ في تهمة وعاقب في تهمة لما ظهرت أمارات الريبة على المتهم، فمن أطلق كل متهم وحلفه وخلى سبيله مع علمه باشتهاره بالفساد في الأرض وكثرة سرقاته وقال: لا آخذه إلا بشاهدي عدل فقوله مخالف للسياسة الشرعية، وقد منع النبي ﷺ الغال من الغنيمة سهمه وحرق متاعه هو وخلفاؤه من بعده، ومنع القاتل من السلب لما أساء شافعه على أمير السرية فعاقب المشفوع له عقوبة للشفيع، وعزم على تحريق بيوت تاركي الجمعة والجماعة، وأضعف الغرم على سارق ما لا قطع فيه وشرع فيه جلدات نكالا وتأديبا، وأضعف الغرم على كاتم الضالة عن صاحبها، وقال في تاركي الزكاة « إنا آخذوها منه وشطر ماله عزمة من عزمات ربنا» [2]. وأمر بكسر دنان الخمر..» [3].

وقد يكون غياب الرؤية الشمولية للسياسة الشرعية النبوية في النظام المعرفي الإسلامي من العوامل المعرفية التي حجمت التأصيل النظري لها، فبقيت حبيسة القواعد الفقهية والأصولية، وهو الأمر الذي لاحظه الشاطبي وابن خلدون، فكان من إصلاحهما المعرفي ما كان.

وسار الصحابة رضوان الله عليهم على النهج النبوي في الفعل السياسي

---

١- دراسة في السيرة، لعماد الدين خليل، ص١٣٩ .

٢- أخرجه أبو داود في كتاب الزكاة، باب في زكاة السائمة، الحديث رقم ١٥٧٥.

٣- الطرق الحكمية، ص١٢.

الشرعي، حذو القذوة بالقذوة والنعل بالنعل، فما دخل فيه النبي ﷺ دخلوه، فكان الاتباع في الثوابت والاجتهاد في المتغيرات، فلم يختلفوا إلا في متغيرات اجتهادية يعتبر الاختلاف فيها طبيعيا وموافقا للسنن الاجتماعية، ومن هذا الاختلاف اجتهادهم في تعيين خليفة رسول الله ﷺ، وهو اختلاف له ارتباط أصيل بالسياسة الشرعية، تحروا فيه الدين ومذاهبه، وأبانوا فيه عن الإيمان العميق بالمبادئ الشرعية والأصول المرعية في احترام نتائج الشورى بين أهل الرأي والمسلمين كافة. ومن مظاهر السياسة الشرعية عندهم ما ذكره ابن القيم من أن أبا بكر رضي الله عنه حرق اللوطية، وحرق عمر بن الخطاب رضي الله عنه حانوت الخمار بما فيه، وصادر عماله فأخذ شطر أموالهم لما اكتسبوها بجاه العمل واختلط ما يختصمون به بذلك فجعل أموالهم بينهم وبين المسلمين شطرين، وإلزامه للمطلق ثلاثا بكلمة واحدة بالطلاق، وجمع عثمان رضي الله عنه الناس على حرف واحد من الأحرف السبعة التي أطلق لهم رسول الله ﷺ القراءة بها، وتحريق علي رضي الله عنه الزنادقة والرافضة وهو يعلم سنة رسول الله في قتل الكافر... ثم قال : «والمقصود أن هذا وأمثاله سياسة جزئية بحسب المصلحة يختلف باختلاف الأزمنة، فظنها من ظنها شرائع عامة لازمة للأمة إلى يوم القيامة، ولكل عذر وأجر، ومن اجتهد في طاعة الله ورسوله فهو دائر بين الأجر والأجرين، وهذه السياسة التي ساسوا بها الأمة وأضعافها هي من تأويل القرآن والسنة» [1].

وقد سلكوا منهج الحق من المحافظة على الشرع وتسهيل عمل الفتوح وتنظيم الاستفادة من الغنائم والفيوء، مما حقق مفهوم العدالة الاجتماعية والسلطة السياسية فعلا.

وقد بقي المجتمع الإسلامي متماسكا لا يعرف اعتراضا على الفعل

---

١- نفسه ، ص١٥.

السياسي الشرعي لسلطة الخلافة إلى أن أوقدت الفتنة في أواخر عهد عثمان بن عفان رضي الله عنه، فكان قتله بسببها أول خرم دخل في الإسلام[1]. ولم يوقف، بل تعاظمت أهواله وتفاقمت بما جرى بين علي ومعاوية رضي الله عنهما من اختلاف اجتهادي . كان من تداعياته الحضارية على مسار السياسة الشرعية تحول الخلافة إلى ملك، ونشوء الفرق .

كان هذا هو الواقع السياسي الفعلي الذي عاشه المسلمون منذ انقضاء زمن الخلافة، واقعا لا يمكن نسيان صفحاته البيضاء المتمثلة في الإنجازات الحضارية العظيمة التي تحققت فيه، لكن خرجت فيه السلطة السياسية الكافلة للأمور العامة عن المنهج العلمي السليم في إعمال الرأي والاجتهاد العقلي المقاصدي الشرعي فزالا معا لتلازمهما، بحيث كانت النتيجة ضعف السلطة السياسية وإغلاق باب الاجتهاد. وقد ترتب عن هذا سقوط حضاري بليغ تمثل نموذجه العام في سقوط بغداد على يد التتار، ثم سقوط الأندلس، ثم سقوط رمز الخلافة الإسلامية لاحقا في تركيا.

ورغم استغناء السلطة السياسية عن العلماء واكتفائها بالذين يتقلدون مناصب الوزارة والقضاء والإفتاء وغيرها من الأعمال التي يحتاج فيها إلى استنباط الأحكام، فإن العلماء المستقلين عنوا بالسياسة الشرعية قدر ما يسمح به واقعهم وتضحياتهم، ويدل على هذا مصادر التراث السياسي المتعددة والمتفرعة التي تناولت الفعل السياسي من جانب قضايا تدبير السلطة الحاكمة المتغلبة ومن جانب تدخلات السلطة العلمية وما تختزنه من تقدير لدى المجتمع الإسلامي[2].

ولقد كانت العناية بالسياسة الشرعية من لدن الفرق الإسلامية عاملا آخر له أثر عظيم في مسار تاريخ نظرية السياسة الشرعية، وذلك لتعدد النظريات التي أنتجتها هذه الفرق وتعاملت بها مع الواقع السياسي،

---

١- رسائل ابن حزم ، ١٣٨/٢.

٢- في مصادر التراث السياسي، لنصر عارف.

إما هربا منه إلى الأمـام أو تدبيرا له ومشاركة في تشكيله، ومـن تلك النظريات[1]:

أ-النظرية السياسية لدى الشيعة: وقد تمت صياغتها بناء على أن قضيتها الأساس هي قضية الإمامة من حيث إنها قضية إيحائية وقضية أصل عقدي، وقضية ميراث النبوة، فهي ليست مصلحية ولا دنيوية ولا اجتهادية، فالإمامية الإثنا عشرية ترى أن نصب الإمام واجب على الله تعالى وجوبا من طريق الشرع والعقل، لأن وجود الإمام لطف من الله تعالى. ونصب الإمام لا ارتباط له باختيار أهل الحل والعقد ولا بأهل الشورى ولا بإجماع، لأنـه معصوم كالنبي ويستدلون بقوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾[2]. فالإمامة من عهود الله التي لا يتطرق إليها اختيار الناس، أما أنها من عهوده فلقوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي﴾، وأما أنها من اختياره تعالى فلقوله: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾وقد اختار الله إبراهيم للإمامة، كما اختاره للنبوة.

ب- النظرية السياسية لدى أهل السنة تتلخص في أن الإمامة نظر في مصالح الأمة الدينية والدنيوية، فهي « رياسة تامة وزعامة عامة تتعلق بالخاصة والعامة في مهمات الدين والدنيا»[3]. وعرفها المـاوردي بأنها «موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا» [4]. وهذا ما يبرز أنها قضية مصلحية اجتهادية دنيوية. ولذا لم يكن اختلاف بين أهل السنة على وجوب نصب الإمام، وإنما كان في: هل هو وجوب شرعي أم عقلي؟ و لا يعني وجوبها أنها فرض عين أو من الأصول العقدية، وإنما هي فرض كفاية يقوم على طريق الاختيار والبيعة، فوُضعت شروط معتبرة فيمن

١- الفرق بين الفرق، لعبد القاهر البغدادي، مقدمة ابن خلدون، النظريات السياسية لدى الفرق الإسلامية، لأحمد محمد صبحي، مجلة عالم الفكر.

٢- سورة البقرة، الآية: ١٢٤.

٣- الغياثي، الجويني، ص٢١.

٤- الأحكام السلطانية، ص٥.

يختار وفيمن يتولى الإمامة، « فأما أهل الاختيار فالشروط فيهم ثلاثة:

أحدها العدالة الجامعة لشروطها، والثاني العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط لمعتبرة فيها، والثالث: الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح وبتدبير المصالح أقوم وأعرف» [1].

وأما شروط أهل الإمامة فقد حددها الماوردي أيضا في سبعة:

« أحدها: العدالة على شروطها الجامعة، والثاني: العلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام، والثالث: سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان ليصح معها مباشرة ما يدرك بها، والرابع: سلامة الأعضاء من نقص يمنع عن استيفاء الحركة وسرعة النهوض. والخامس: الرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح.

والسادس: الشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو.

والسابع:النسب وهو أن يكون من قريش لورود النص فيه وانعقاد الإجماع عليه» [2].

وقد رأى أهل السنة أن عقد الإمامة لا يقتصر عقده على اختيار أهل الحل والعقد وإنما ينعقد أيضا بولاية العهد، و حسب ابن خلدون: إن الإمام ولي الأمة والأمين على أفرادها وينظر لهم ذلك في حياته ويتبع ذلك أن ينظر لهم بعد مماته، ويقيم لهم من يتولى أمورهم كما كان هو يتولاها، ويثقون بنظره لهم في ذلك كما وثقوا به فيما قبل، وقد عرف ذلك من الشرع بإجماع الأمة على جوازه وانعقاده... ولا يتهم الإمام في هذا الأمر وإن عهد إلى أبيه أو ابنه لأنه مأمون على النظر لهم في حياته فأولى ألا يحتمل فيها تبعة بعد مماته » [3].

---

١- نفسه، ص٦.

٢- نفسه، ص٦.

٣-مقدمة ابن خلدون ، ٢/٦١١-٦١٢.

ويعتبر القبول بإمامة المفضول وتعدد الأئمة إذا بعد المدى المكاني الجغرافي بينهم، دليلا على أن أهل السنة يتجنبون الفتنة ويسعون إلى وحدة الجماعة ولو على يد متغلب مستبد، مما جعلهم لا يجيزون الخروج على الإمام إلا أن يكون كفرا بواحا، لأن الفتنة بتحمل ظلمه أهون من فتنة الخروج عليه.

وفي خضم هذه النظريات وتدافعها الداخلي والخارجي، نما الاشتغال بالسياسة الشرعية و توجه نحو ترسيخ سلطة التغلب وهيمنة معرفة السيف على معرفة القلم، فصارت السياسة الشرعية تمارس لإدامة سلطة التغلب والخوف من الفتنة والخروج عن وحدة الجماعة، ولا تمارس بقوة الشرع وما تقتضيه من أخلاق ومقاصد ترشد الفعل السياسي إلى نهج المساواة والعدل والشورى والاحتكام إلى ما أنزل الله في كل تصرف تعلق بالعبادات أم المعاملات أم بنظام الإدارة والقضاء والجباية وتدبير الحرب دون فصل أو تفريق بين أمر ينسب إلى الشرع وآخر إلى السياسة. وهذا التفريق هو الذي انتقده ابن القيم ونفاه وعده باطلا، فقال « وتقسيم بعضهم طرق الحكم إلى شريعة وسياسة كتقسيم غيرهم الدين إلى شريعة وحقيقة. وكتقسيم آخرين الدين إلى عقل ونقل. وكل ذلك تقسيم باطل، بل السياسة والحقيقة والطريقة والعقل كل ذلك ينقسم إلى قسمين: صحيح وفاسد، فالصحيح قسم من أقسام الشريعة لا قسيم لها، والباطل ضدها ومنافيها، وهذا الأصل من أهم الأصول وأنفعها، وهو مبني على حرف واحد وهو عموم رسالته ﷺ بالنسبة إلى كل ما يحتاج إليه العباد في معارفهم وعلومهم وأعمالهم، وأنه لم يحوج أمته إلى أحد بعده وإنما حاجتهم إلى من يبلغهم عنه ما جاء به» [1].

ويأخذ هذا الانتقاد أو الرد قيمته التاريخية من خلال قول المقريزي «اعلم أن الناس في زمننا بل ومنذ عهد الدولة التركية بديار مصر والشام

---

١- إعلام الموقعين ، ٣٧٥/٤.

يرون أن الأحكام على قسمين حكم الشرع وحكم السياسة »[١]. ثم بين أن السياسة هنا ليس المراد بها القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الأحوال وإنما هي « كلمة مغولية أصلها ياسة فحرفها أهل مصر وزادوا بأولها سينا فقالوا سياسة وأدخلوا عليها الألف واللام فظن من لاعلم عنده أنها كلمة عربية وما الأمر فيها إلا ما قلت لك»[٢].

ثم تحدث عن كيفية نشوء هذا المفهوم بما يكشف أن أصله مغولي « وذلك أن جنكيزخان القائم بدولة التتر في بلاد الشرق لما غلب الملك أونكخان وصارت له دولة قرر قواعد وعقوبات أثبتها في كتاب سماه ياسة، ومن الناس من يسميه يسق، والأصل في اسمه ياسه، ولما تمم وضعه كتب ذلك نقشا في صفائح الفولاذ وجعله شريعة لقومه فالتزموه بعده حتى قطع الله دابرهم»[٣]. ومن مضامين أحكام الياسة « أن من زنى قتل ولم يفرق بين المحصن وغير المحصن، ومن لاط قتل، ومن تعمد الكذب أو سحر أو تجسس على أحد أو دخل بين اثنين وهما يتخاصمان وأعان أحدهما على الآخر قتل، ومن بال في الماء أو على الرماد قتل، ومن أعطى بضاعة فخسر فيها فإنه يقتل بعد الثالثة، ومن أطعم أسير قوم أو كساه بغير إذنهم قتل، ومن وجد عبدا هاربا أو أسيرا قد هرب ولم يرده على من كان في يده قتل، وأن الحيوان تكتف قوائمه ويشق بطنه ويمرس قلبه إلى أن يموت لم يؤكل لحمه، وأن من ذبح حيوانا كذبيحة المسلمين ذبح...»[٤].

إن مقارنة أولى بين هذا الذي يدعى ياسة وبين السياسة الشرعية تظهر إلى حد كبير مستوى النقلة المنهجية التي أحدثها الإسلام، فأخرج بها الإنسان من مرحلة الطفولة العقلية إلى مرحلة الرشد العقلي، وبالأحرى

---

١- المواعظ والاعتبار، ٢/ ٢٢٠.

٢- نفسه، ٢/ ٢٢٠.

٣- نفسه ، ٢/ ٢٢٠.

٤ - نفسه ، ٢/ ٢٢٠.

تظهر التبصر العلمي الذي جاء الإسلام ليمنحه للبشرية، وعلى هذا يكون أي تقديم للياسة أو للسياسة العقلية على السياسة الشرعية هو انحدار من مرحلة أعلى إلى مرحلة أدنى، انحدار لا أصل له إلا العناد والهوى والجحود، والفرق بين المغفرة والعذاب وبين الهدى والضلالة جلي واضح.

إن تاريخ السياسة الشرعية مرتبط بكل التحولات التاريخية التي عرفها المسلمون في الحكم والمجتمع، واستقراء هذه التحولات يفيد أن كل سياسة ظالمة وجائرة وقعت في بلاد المسلمين هي انحراف عن مقتضيات الشرع ومقاصده. وكل سياسة شرعية أثمرت عدلا وحفظت بيضة المسلمين وعزتهم وعلوهم وفتحت آفاق العلم والمعرفة لديهم راجعة إلى تنزيل مقتضيات الشرع ومقاصده. فالسياسة الشرعية فعل عام يقود إلى خير الدنيا والآخرة، عبر فقه حي للمقاصد الشرعية ووسائلها وسنن تنزيلها. ولا يظن أنها فعل ناقص يحتاج إلى سياسة خارجة عن الشرع تكملها وتسويها، لأنه ظن فاسد لم يغب عن تصور العلماء، ولذا برهنوا على نقيضه، بناء على ديمومة الشرع وواقعيته ومناسبته للإنسان في الزمان والمكان.

**المطلب الثالث: السياسة الشرعية في الأدب السلطاني.**

إذا كانت السياسة الشرعية لا تتحقق إلا باحترام النظام النسقي للشرع الإسلامي وأن تاريخها يقرأ في سياق تطورات الفكر السياسي لدى المسلمين، فإن العناية بها لم تقتصر على اجتهادات الفقهاء في إظهار قوة مسايرة الشرع للمستجدات الواقعية، بل تعدتها إلى اجتهادات أخرى كشفت عن تنوع أنماط الخطاب السياسي، فهناك الخطاب الفقهي في السياسة والفلسفي والإخباري والأدبي [١]. وقد حاول كل خطاب على حدة أن يبرز جوانب في البناء المعرفي للسياسة الشرعية.

ويعتبر الخطاب الأدبي في السياسة، أو الأدب السلطاني، نمطا تعبيريا عن

---

١- تاريخ الفكر السياسي بالمغرب، لمحمد ضريف، ص٢٥-٣٦.

الواقع السياسي السلطاني الذي اشتدت وطأته مع استمرار مظاهر الملك العضوض ونضج مقومات الملك الجبري التي منها تراجع منهج الشورى، وتقوية منهج الغلبة والاستيلاء.وقد عرف الأدب السلطاني عناية كبرى من لدن عدد كبير من العلماء والفقهاء، على مدار تداول الدول الإسلامية المتعاقبة في المشرق والمغرب، وما عرفته من تمثلات شرعية واجتهادات واقعية وتغيرات تنظيمية، فكانت مصنفات ابن المقفع و الجاحظ وابن أبي الربيع وابن قتيبة وأبي يعلى الفراء والماوردي والجويني والغزالي وابن تيمية وابن القيم وأبي حمو موسى الزياني وابن رضوان المالقي [1]...

والسمة الغالبة على هذه المصنفات هي الوصايا المقدمة للحكام باعتبارها مرايا ينظرون فيها أنفسهم، وكانت هذه الوصايا والنصائح والتأملات الأخلاقية والعملية ذات مرجعية قرآنية ونبوية وآثار تاريخية من الحضارة الساسانية الفارسية والفلسفة الإغريقية. فالتحولات الاجتماعية والعلمية التي عرفها المجتمع الإسلامي مع بداية العصر العباسي الأول، كانت دافعة نحو تعدد مصادر الأفكار السياسية، بحيث لم يعد الوحي مصدرا وحيدا لها، بل صارت الحضارة الساسانية والفلسفة الإغريقية مصدرا لاستلهامها. ويمكن إرجاع أسباب اعتماد الحضارتين السابقتين مصدرا للأدب السلطاني إلى:

- نشاط الترجمة واعتقاد أن للفرس تجربة عميقة في ميادين السياسة والإدارة والحكم.

- تناول الفلسفة الإغريقية لقضايا السياسة المدنية والسياسة العملية، فكانت، بذلك، تجربة تنظيرية لأدب الوصايا وإدارة المدينة.

والمقصود بالأدب السلطاني مجموع النصوص التعبيرية التي تبحث في سياسة الأمير أو السلطان وتدبير أمور نفسه ودولته. إنه تصور منهجي

---

١- في مصادر التراث السياسي.

سلوكي مخصص لتعليم السلطان وإرشاده ونصحه وتأديب بطانته وأركان دولته وكشف سبل التعامل معهم بما يضمن دوام الملك له، والحفاظ على أمن دولة الإسلام، وتخليص أهلها من أيدي المتسلطين عليهم الذين من شأنهم إبطال آثار الآراء الشرعية وإزالة رسوم اتباع منهج الشريعة.

فالملك أو الأمير أو السلطان هو المنطلق والأساس لكل الوصايا والأفكارالسياسية التي تقدمها تلك المصنفات، بناء على أن « السلطان زمام الأمور ونظام الحقوق وقوام الحدود والقطب الذي عليه مدار الدين والدنيا، وهو حمى الله في بلاده وظله الممدود على عباده، به يمتنع حريمهم وينتصر مظلومهم وينقمع ظالمهم ويأمن خائفهم» [١].

ومضامين الأدب السلطاني لا تتوجه إلى الرعية ولا تعنى بها إلا بكونها تحت مسؤولية السلطان الذي ينبغي أن يحسن إليها ويتولى تدبير شؤونها وما يذكر من أخلاقيات السلطان ومقومات ملكه من وزارة وجند وحسبة ومظالم وقضاء إنما يقصد به جعل السلطان دائم الاتصال مع الرعية متجاوزا كل الأسباب الأخلاقية والمادية المؤدية لانهيار ذلك الاتصال وضعف قوته، قال الماوردي«ولما كانت الأحكام السلطانية بولاة الأمور أحق، وكان امتزاجها بجميع الأحكام يقطعهم عن تصفحها مع تشاغلهم بالسياسة والتدبير، أفردت لها كتابا امتثلت فيه أمر من لزمت طاعته ليعلم مذاهب الفقهاء فيما له منها فيستوفيه، وما عليه منها فيوفيه، توخيا للعدل في تنفيذه وقضائه، وتحريا للنصفة في أخذه وعطائه» [٢].

وهذا الغزالي ، بعد أن ذكر حكاية تتعلق بفحوى اجتماع تم في يوم من الأيام بين أنوشروان وقيصر ملك الروم ويعفور حين ملك هندوستان، قال مخاطبا السلطان محمد بن ملك شاه: « انظر كيف كانت سيرتهم مع رعيتهم يا سلطان الإسلام، فيجب أن تسمع أقوال هؤلاء الملوك وتنظر

١- العقد الفريد، لابن عبد ربه، ١/٥.

٢- الأحكام السلطانية، ص٣.

أعمالهم، وتقرأ حكاياتهم من الكتب وما ينظر فيها من نعت عدلهم وإنصافهم وحسن سيرتهم وطيب خبرهم وذكرهم الجاري على ألسنة الخلق إلى يوم القيامة» [1].

فالأدب السلطاني، كما يكون موضوعا للسياسات والآداب التي ينتفع بها في الحوادث الواقعة والوقائع الحادثة وفي سياسة الرعية وتحصين السلطنة وفي إصلاح الأخلاق والسيرة، يكون أيضا موضوعا لأصل الملك وحقيقته وانقسامه إلى رياسات دينية ودنيوية من خلافة وسلطنة وإمارة وولاية، و ينظر في الموضوعين إلى ما كان من ذلك على وجه الشرع وما لم يكن، فإن واقعية الفقيه السلطاني مؤسسة على الاستدلال الشرعي اعتمادا على حفظ مقاصد الدين والترجيح بين المصالح والمفاسد وسد الذرائع. وبهذا فليس الأدب السلطاني أحلاما للفقهاء والمفكرين وتأملات غير واقعية وليس مجرد تقنيات مفردة للسياسة العملية لا رابط بينها [2].

والنظر إلى هذا الأدب بكونه ليس إلا انعكاسا للمفاهيم اليونانية والفارسية لا يرقى إلى نموذج علم السياسة، كما هو في النسق المعرفي اليوناني، انطلاقا من أن كل ما لم يتفق ويتماشى مع هذا النسق يعتبر- حسب هذا النظر- خارجا عن إطار علم السياسة، نظر لا يستقيم منهجيا من حيث واقع الاختلاف الكبير بين النسقين المعرفيين السياسيين الإسلامي واليوناني،ومن حيث أثر الأفكار السياسية المستمدة من الشرع في الأدب السلطاني، فهو رؤية نابعة من الفعل التاريخي للمسلمين تتميز ببعدين أساسيين:

الأول: المرجعية المعرفية فهم الوحي وفهم الواقع، والمقصود بالفهم هنا الفهم السياسي والاجتهادي الذي يستمد أصوله من مبادئ الإسلام ومقاصده، مما يثبت أن السياسة لا تملك القدرة على أداء مهامها إلا على

---

١- التبر المسبوك، ص٥٤.

٢- دراسات في حضارة الإسلام ، لهاملتون جب ، ص٢٠١.

أساس الدين ولا يمكن أن تتحلل من قواعده وأحكامه وسننه ومقاصده.

الثاني: المنهجية في استخراج الحكم الشرعي الملائم للواقع السياسي بعد إدراك هذا الواقع وتحقيق مناطه وتحريره وذلك بإخضاع الحاكم والمحكوم للسيادة الشرعية وأحكامها النافعة.

ولما كانت هذه الرؤية التصورية تظهر فقها سياسيا عمليا يفصل بين الفقه السياسي العام وبين الفقه السياسي المتغير الذي يرجع إلى قواعد سياسة التشريع فيما لا نص فيه، كانت أهمية إبراز الوعي بالتنزيل السياسي الشرعي فيها من حيث إن السياسة الشرعية – كما سبقت الإشارة – حسن تدبير شؤون السلطة السياسية وتسييرها بما يكفل تحقيق جلب المصالح ودفع المفاسد مما يتناسب وحدود الشريعة وأصولها الكلية، ويتم ذلك الإبراز من خلال قضيتين:

**الأولى: قضية مركزية السلطة.**

وتعني أن السلطة تتجسد في شخص السلطان، وتتركز في ممارساته الكلية والجزئية مما يتعلق بمصالح الرعية وحقوقها الواجبة عليه، وبهذا يتعين وجوب نصبه من لدنها وألا يتصرف إلا بما يجلب لها مصلحة ويدرأ عنها مفسدة، فارتبط اسمه بكل ما تجب به طاعته على رعيته من حماية بيضتها وسد ثغورها وتحصين أطرافها وأمن سوابلها وقمع الدعار فيها. فلا يمكن العمل على تحصيل ضرورات الرعية إلا بإشرافه، ولا يتم التعامل بين أفرادها ومد كل واحد منهم يده إلى حاجته والتعاون معه إلا بمقتضى إذنه.

إن مكونات السلطة النظرية والفعلية بدون السلطان تعتبر في حكم العدم، فهو الدولة، والدولة هو، تعمر بحسن تدبيره، وتخرب بسوء تسييره، فهو المحافظ على مقومات ملكه واستقرار سلطته وازدياد نفوذه والمسؤول الأول عن ضعف سلطته وانهيارها.

وتتجلى السياسة الشرعية في تصرفاته المنوطة بالمصلحة تجاه رعيته التي توازي مسؤوليته عنها منزلة الولي من اليتيم، وفي كون النظام يختل بدونه والحاجة إليه في قيام أمر الدين والدنيا وانتظام العمران، ولذا كانت سلطة الحاكم تقتضي التمسك بمقومات أخلاقية هي من صميم السياسة الشرعية ومن أهم موضوعات الأدب السلطاني، منها:

- **العدل:**

- من قام من الملوك بالعدل والحق ملك سرائر رعاياه، ومن قام فيهم بالجور والقهر لم يملك إلا الأجساد، ولم ير إلا التصنع والقلوب عليه مختلفة، فإن السرائر تطلب من يمتلكها بالإحسان [١].
- أحق الناس بدوام السلطان واتصال الولاية أقسطهم بالعدل في الرعية وأخفهم عنها كلاء ومؤنة [٢].
- من اتخذ العدل سنة كان له الحصن جنة، ومن استشعر حلة العدل استكمل زينة الفضل [٣].
- عدل السلطان خير من خصب الزمان [٤].
- حق على المالك العادل في رعيته أن يفادوه بسني أبصارهم وسني أعمارهم [٥].
- العدل أقوى جيش، وأهنأ عيش [٦].

- **الحلم:**

- من أكرم الخلال وأفضل شمائل الرجال وأعلى مراتب الكمال وأسنى مواهب الله الكبير المتعال، وهو أصل من أصول الدين وركن من

١- الشهب اللامعة، ص٨٥-١٠٠.

٢- نفسه.

٣- نفسه.

٤- نفسه.

٥- نفسه.

٦- نفسه.

أركان الطاعة مكين وحبل من حبال الشرع متين وحصن من حصون الإيمان حصين. وأحق الناس به السلطان، لأنه منصوب لإقامة أود الخلائق وممارسته أخلاقهم، ولا يطأون بابه في حال سلمهم وإنما يغشونه في حين تنازعهم وخصوماتهم وشرورهم وتكدر نفوسهم وضيق أخلاقهم، فإن لم يكن معه حلم يرد به بوادرهم وإلا وقع تحت حمل ثقيل [١].

- الحلم ترك المكافأة بالشر قولا وعملا [٢].

- **النصيحة:**

- النصح في الجملة فعل الشيء الذي به الصلاح [٣].
- انظر إلى المستنصح فإن أتاك بما ينفعك ويضر غيرك فاعلم أنه شرير، وإن أتاك بما ينفعك ولا يضر غيرك فاصغ إليه وعول عليه[٤].
- عود نفسك الصبر على من خالفك من ذوي النصيحة والتجرع لمرارة قولهم وعذلهم ولا تسهلن ذلك إلا لأهل العقل والمروءة [٥].

- **التدبير:**

- إصابة التدبير يوجب بقاء النعمة، وصلاح التدبير في الاحتراس من ثلاثة أسباب:

أحدها: أن يكثر الشركاء فيه، فإذا كان كذلك انتشر التدبير وبطل.

الثاني: أن يكون الشركاء في التدبير متحاسدين متنافسين فيه فيدخله الهوى والبغي فيفسد.

---

١- نفسه.

٢- نفسه.

٣- نفسه ، ١٤٥-١٤٨.

٤- نفسه.

٥-الشهب اللامعة.

الثالث: يملك التدبير من غلب عن الأمر المدبر دون من باشره وشاهده[1].

- المشورة مع السداد والسخافة مع الاستبداد [2].
- من كثرت استشارته حمدت إمارته[3].

- **الحياء والمروءة والوقار والصبر:**

- من أخلاق الملك التغافل عما لا يقدح في الملك ولا يضع من العز ويزيد ذلك في أبهته [4].
- من تشدد نفر ومن تراخى تألف والشرف في التغافل [5].
- المروءة طلاقة الوجه والتودد إلى الناس وقضاء الحوائج [6].
- المروءة في كل ملة استحياء المرء في نفسه، وهي في الإسلام استحياؤه من الله أولا ثم من نفسه أخيرا.
- رأس العقل التثبت وقائده الحلم والوقار وبالأناة تنال الفرصة [7].

**الثانية: قضية مؤسسات السلطة.**

وهي تعني الولايات التنفيذية لمركزية السلطة، فرغم إبراز الأدب السلطاني مركزية ممارسة السلطة من لدن السلطان أو الحاكم، فإنه يكشف أن السلطان لا يستقر حكمه وتوطد أركانه إلا بالوسطاء والسفراء بينه وبين رعيته، وهؤلاء الوكلاء للسلطان في مباشرة أمر سياسته يشكلون مؤسسات وظيفية تتألف من الحاشية السلطانية المتمثلة في الوزراء والجلساء والكتاب والفقهاء والقضاة والأعوان والعمال وأصحاب الأشغال والقواد والأجناد..

---

١- نفسه ، ص١٤٩-١٦٣.

٢- نفسه ، ص٤٩-٦٣.

٣- نفسه.

٤- نفسه، ص١٨١-٢٠٣.

٥- نفسه.

٦- نفسه.

٧- نفسه.

وكون هؤلاء يؤدون وظيفة مؤسسية معناه أنهم أشخاص خاضعون لنظام إداري يخدم القدر السياسي المفوض له في تصريف سياسة السلطان، ولهذا تقرر أنه إذا اختار « الأمثل فالأمثل في كل منصب بحسبه، وإذا فعل ذلك بعد الاجتهاد التام وأخذ الولاية بحقها فقد أدى الأمانة وقام بالواجب في هذا، وصار في هذا الموضع من أئمة العدل المقسطين عند الله» [1].

فمؤسسة الوزارة لا يستغني عنها السلطان في تدبير ملكه فيفوض ما يشاء من الحكم لوزيره، وفي هذا نجد الأدب السلطاني يحدثنا عن شروط صحة تولية الوزير لأنه « إذا استكمل أحوال الخصال المحمودة كانت وزارته زينا للإمامة وجمالا للخلافة وقوة على صلاح الدين والدنيا، كما أنه إذا نقصه منها شيء فيه كان الاختلال في الدولة بحسب ذلك النقص»[2]. فوجوب اشتراط الأمانة وتأدية النصيحة في شخص الوزير يظهر من كون «السلطان مثل الطبيب، ومثل الرعية كمثل المرضى، ومثل الوزير كمثل السفير بين المرضى والأطباء، فإن كذب السفير بطل التدبير، وكما أن السفير إذا أراد أن يقتل أحدا من المرضى وصف للطبيب نقيض دائه، فإذا سقاه الطبيب على صفة السفير هلك العليل، كذلك الوزير ينقل للملك ما ليس في الرجل فيقتله الملك، فمن هاهنا شرط أن يكون الوزير صدوقا في لسانه عدلا في دينه مأمونا في أخلاقه بصيرا بأمور الرعية، وتكون بطانة الوزير أيضا من أهل الأمانة والبصيرة» [3].

ولكي تتحقق هذه الشروط كانت النصيحة للسلطان بضرورة الاهتمام بالمؤسسات التنفيذية ومراقبتها والإشراف المباشر عليها في التعامل مع الرعية بقصد تقويم الاعوجاج فيها وإنصاف الرعية وحفظ مصالحها، فجاء أنه « ينبغي للملك أن يتفرغ للنظر في أحوال الولاة وأعوانهم وخدامهم

---

١- السياسة الشرعية ، لابن تيمية ، ص١١.

٢- الشهب اللامعة، ص٢٠٤.

٣- نفسه ، ص٢٠٦.

حيثما كانوا، والنظر في أحوال أقاصي البلاد وأدانيها ومعرفة ماله من الجنايات، ويتفرغ بسماع الشكوى ممن يشتكي بأحد ولاته، ولاختيار من يتولى مكان من مات منهم أو عزل، ويتفرغ لتجهيز الجيوش الكتائب، وقراءة كتب الأخبار الواردة عليه من كل بلد مما لا ينظر فيه غيره من فتق ثغر أو موت وال وما يوجب عزله، وفي معاناة خلة أهل بلد تحل بهم جائحة من جوع أو سيل أو مرض أو عدو أو غير ذلك»[1].

وتتجلى السياسة الشرعية في مؤسسات السلطة من حيث إنها ولايات دينية«ومناصب شرعية فمن عدل في ولاية من هذه الولايات وساسها بعلم وعدل وأطاع الله ورسوله بحسب الإمكان فهو من الأمراء الأبرار العادلين. ومن حكم فيها بجهل وظلم فهو من الظالمين المعتدين و﴿ إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ﴾[2] »[3]، إذ « مدار الولايات كلها على الصدق في الإخبار والعدل في الإنشاء، وهما قرينان في كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ، قال تعالى: ﴿ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا ﴾[4]. وقال النبي ﷺ لما ذكر الأمراء الظلمة « من صدقهم بكذبهم وأعانهم على ظلمهم فليس مني ولست منه ولا يرد علي الحوض، ومن لم يصدقهم بكذبهم ولم يعنهم على ظلمهم فهو مني وأنا منه وسيرد علي الحوض »[5] [6].

والمستحق لأمر ولاية معينة هو الذي يتعامل مع الرعية وفق ما تنص عليه أحكام الشريعة ومقاصدها، باعتبار الولاية أمرا مقاصديا كفائيا يقوم على مبدأ المسؤولية في التصرف على الرعية بجلب المصلحة والنفع لها ودفع المفسدة والضرر عنها. فقوة ظهور السياسة الشرعية في مسؤولية الولايات

---

١- نفسه ، ص٤٣٤.

٢- سورة الانفطار، الآية: ١٣-١٤.

٣- الطرق الحكمية، ص١٨٥.

٤- سورة الأنعام ، الآية : ١١٦.

٥- أخرجه الإمام أحمد في مسنده، ٣/٣٢١.

٦- الطرق الحكمية ، ص١٨٤.

تزداد مصداقيتها وتنقص بحسب قوة العمل بدعامتي القوة والأمانة اللتين هما أساس الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وروحهما وجسمهما. فجميع الولايات الإسلامية إنما مقصودها «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكرسواء في ذلك ولاية الشرطة وولاية الحكم أو ولاية المال وهي ولاية الدواوين المالية وولاية الحسبة، لكن من المتولين من يكون بمنزلة الشاهد المؤتمن والمطلوب منه الصدق مثل الشهود عند الحاكم، ومثل صاحب الديوان الذي وظيفته أن يكتب المستخرج والمصروف والنقيب والعريف الذي وظيفته إخبار ذي الأمر بالأحوال، ومنهم من يكون بمنزلة الأمين المطاع، والمطلوب منه العدل، مثل الأمير والحاكم والمحتسب»[1].

والضابط في هذه الولايات من حيث إنها فرض كفائي هو كونها معراة من الحظ شرعا، وذلك « أن القائمين به في ظاهر الأمر ممنوعون من استجلاب الحظوظ لأنفسهم بما قاموا به من ذلك. فلا يجوز لوال أن يأخذ أجرة ممن تولاهم على ولايته عليهم، ولا لقاض أن يأخذ من المقتضي عليه أوله أجرة من قضائه، ولا لحاكم على حكمه ولا لمفت على فتواه ولا لمحسن على إحسانه ولا لمقرض على قرضه ولا ما أشبه ذلك من الأمور العامة التي للناس فيها مصلحة. ولذلك امتنعت الرشا والهدايا المقصود بها نفس الولاية، لأن استجلاب المصلحة هنا مؤد إلى مفسدة عامة تضاد حكمة الشريعة في نصب هذه الولايات،وعلى هذا المسلك يجري العدل في جميع الأنام ويصلح النظام، وعلى خلافه يجري الجور في الأحكام وهدم قواعد الإسلام»[2].

والباحث عن تجليات السياسة الشرعية التي طبعت الأدب السلطاني في تاريخ المجتمعات الإسلامية يلمسها في القواعد الشرعية التي تنتظم كيفية الإدارة وإيجاد القيادة العملية وتحديد المصالح المجتمعية والفردية.

---

١- الحسبة ، لابن تيمية ، ص١١.

٢- الموافقات ، ٢/١٧٨.

ولقد كانت الإدارة على اتباع الشرع وتنزيل أحكامه محور الأفكار الخفية والظاهرة في الأدب السلطاني، ومحور الجهد السياسي المرغوب فيه واقعيا.

ولعل هذه الملحوظات التي وقفنا عليها، في علاقة الأدب السلطاني بالسياسة الشرعية، كفيلة بأن تبرز أثر الثانية في الأول ، وهو مجال خصب للبحث والدراسة.

## المبحث الثاني: التطبيق في المحددات المرجعية.

يأخذ هذا التطبيق قوته التنظيرية والتفعيلية من مرتكزين:

الأول: كون المحددات المرجعية والوظيفية ومنهج ممارسة السياسة الشرعية مقاصد شرعية نافعة ومسددة، شهدت بمقصديتها مناهج الكشف عن المقاصد الشرعية فهما واستنباطا واستقراء.

الثاني: وسيلة هذه المقاصد هي الفعل السياسي الشرعي الفعال المخرج لها من دائرة التمثل الذهني والقولي إلى دائرة التمثل العملي المنتج والواقعي المشهود.

### المطلب الأول: مقصد العقيدة.

تعتبر العقيدة مقصدا شرعيا أصليا من حيث إنها لا تدخل في حظوظ المكلف، وإنما هي غاية مصلحية جاءت الشريعة ابتداء لتحقيقها في أفعال المكلفين. وبهذا يكون مفهومها أكثر اتساعا من كونه يبرز التيقن من صدق توحيد الألوهية والربوبية وتقرير الحاكمية والمقتضيات التعبدية، لأنها مصلحة ضرورية يتعين على المكلفين حفظها في ذاتها معرفة وعملا على وجه لا يختل لها به نظام لا بحسب كلياتها ولا بحسب جزئياتها، سواء ما كان من قبيل الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات.

والمستقرئ للنص الشرعي يجده يستعمل مفاهيم عديدة بدل مفهوم عقيدة، ليكشف من خلال هذا التعدد دورها الرئيس في ارتباط المكلف بالمصالح الأخروية والدنيوية. ومن هذه المفاهيم: الإيمان والإخلاص والهدى والبينات، قال تعالى: ﴿ لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّۦنَ وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِى ٱلْقُرْبَىٰ ...﴾ [1]، وقال سبحانه:

---

١- سورة البقرة، الآية: ١٧٦.

﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴾ [1]، وقال: ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴾ [2]، وقال: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى يُنَزِّلُ عَلَىٰ عَبْدِهِۦٓ ءَايَٰتٍۭ بَيِّنَٰتٍ لِّيُخْرِجَكُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ بِكُمْ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾ [3].

ويستخلص من هذه الآيات أن العقيدة الإسلامية نظام من الدلالات الشرعية التي توضح للإنسان التصور الكلي عن الله تعالى والكون والإنسان. ومن خصائص هذا النظام الشمول والثبات والوضوح والتفاعل. ولذا لايؤثر في وضوح قواعده الكلية أي متشابه لفظي أو معنوي، فقوله تعالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ [4]، لا ينقص من قطعيته الدلالية، ولا من انسجام معناه، ولا من اتساق مقصده أي نص آخر منفتح الدلالة كقوله تعالى: ﴿ وَٱصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا ﴾ [5]. فالقواعد الكلية العقدية مضمون ثابت، ومنهج متكامل، يملك العمل الاجتهادي على تنوع تخصصاته الفقهية والتاريخية والاجتماعية والطبيعية.. فلا يدع تخصصا إلا عمل على تقريبه للناس بما يحقق مقصد تنزيل الكتاب العزيز على الرسول الأكرم الذي يتلخص في هداية الناس وإخراجهم من عبادة أصنام سموها تسميات مختلفة، إلى عبادة الواحد الأحد الفرد الصمد. وهذه الهداية تطبيق عقدي واتباع قولي وعملي في الواقع يكشف عن توجيه العقيدة لأفعال الناس، من خلال فهم النص وتفسيره وتأويله فهما وتفسيرا وتأويلا مناسبا لابتلاءات الواقع المعرفية والسياسية، «فبروز العقيدة يمكن الفرد من ربط تصورات الوحي بعضها ببعض وربطها أيضا بالواقع المعيش، ويساعده بالتالي على شحذ الفهم وتحفيز الفعل، كما يؤدي بروز العقيدة إلى تهيئة الأجواء

١- سورة الصمد.

٢- سورة النحل، الآية: ٨٩.

٣- سورة الحديد، الآية: ٩.

٤- سورة الشورى، الآية: ٩.

٥- سورة الطور، الآية: ٤٦.

لتكوين الجماعة السياسية المتماسكة وذلك من خلال توحيد الأهداف والمقاصد وتعميم ضوابط ومعايير السلوك»[1].

ويمكن النظر إلى عمل المقصد العقدي في السياسة الشرعية من خلال مكونين له، وهما:

أ - الحاكمية.

ب- أخلاق العقيدة.

**أ- الحاكمية:**

يعتبر مفهوم الحاكمية لب العقيدة الإسلامية من حيث إنه يفسر القواعد المنظمة لسيادة منهج الله تعالى في هذه الأرض التي جعل فيها الإنسان خليفة، ولذا جاءت آيات عديدة تحدد هذه القواعد المنظمة وتبين موقع الإنسان فيها.

القاعدة الأولى: الحاكمية التكوينية: قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْاْ أَنَّا نَأْتِي ٱلْأَرْضَ نَنقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَاۚ وَٱللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِۦۚ وَهُوَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ﴾[2]، وقال: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِۖ يَقُصُّ ٱلْحَقَّۖ وَهُوَ خَيْرُ ٱلْفَٰصِلِينَ﴾[3]، وقال: ﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَۘ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۚ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥۚ لَهُ ٱلْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[4].

ويستخلص من هذه الآيات أن حاكمية الله التكوينية مرتبطة بالإرادة الخلقية القدرية المتعلقة بكل مراد، فما أراد الله كونه كان، وما أراد أن لا يكون فلا سبيل إلى كونه، فحاكميته التكوينية مطلقة لا يستثنى أي مراد من سلطانها، ولا معقب لقضائه ومشيئته.

---

١- العقيدة والسياسة، ص٦٩.

٢- سورة الرعد ، الآية : ٤٢.

٣- سورة الأنعام، الآية: ٥٨.

٤- سورة القصص، الآية: ٨٨.

القاعدة الثانية: الحاكمية القضائية، قال تعالى: ﴿ قُلِ ٱللَّهُمَّ فَاطِرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ عَٰلِمَ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ أَنتَ تَحْكُمُ بَيْنَ عِبَادِكَ فِي مَا كَانُوا۟ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴾ [1]، وقال: ﴿ٱلْمُلْكُ يَوْمَئِذٍ لِّلَّهِ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ ۚ فَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فِي جَنَّٰتِ ٱلنَّعِيمِ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَكَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا فَأُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ ﴾ [2]، وقال: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ لَيْسَتِ ٱلنَّصَٰرَىٰ عَلَىٰ شَيْءٍ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَىٰ لَيْسَتِ ٱلْيَهُودُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ ٱلْكِتَٰبَ ۗ كَذَٰلِكَ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ ۚ فَٱللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ فِيمَا كَانُوا۟ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴾ [3].

فحاكميته القضائية مرتبطة بإرادته تحقيق العدل في فصله فيما تنازع فيه العباد. فهو الذي يحكم بينهم في الدنيا والآخرة، وحكمه الحق ومشيئته نافذة بقضائه العدل الذي لا يجور ولا يظلم مثقال ذرة.

القاعدة الثالثة: الحاكمية التشريعية: قال تعالى:﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِيٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا ﴾ [4]،وقال: ﴿ وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ وَٱحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنۢ بَعْضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ ۖ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَٱعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ ۗ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ لَفَٰسِقُونَ أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴾ [5]، وقال: ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾[6]. فحاكميته التشريعية هي الميزان الضابط لقوة

---

١- سورة الزمر، الآية: ٤٣.

٢- سورة الحج، الآية: ٥٤-٥٥.

٣- سورة البقرة، الآية: ١١٢.

٤- سورة النساء، الآية ٦٤.

٥- سورة المائدة، الآية: ٥١-٥٢.

٦- سورة الجاثية، الآية: ١٧.

الالتزام العقدي للمكلف بمعرفة الحاكميتين السابقتين اللتين تقتضيان من الإنسان الخضوع الكلي لله تعالى والإذعان له. وفي حاكمية التشريع خضوع واجتهاد، خضوع من حيث إنها متعلقة بالإرادة الأمرية تطلب إيقاع المأمور به وعدم إيقاع المنهي عنه. ومعنى هذه الإرادة أنه سبحانه يحب فعل ما أمر به ويرضاه كما يحب ترك المنهي عنه ويرضاه، واجتهاد من حيث إنه عمل عقلي لتنزيل تلك الحاكمية في الواقع وفق ضوابط شرعية محددة تتعلق بكيفية فهم الحاكمية وبكيفية تنزيلها في التصرفات الحياتية. كيفيات تمنع العقل من تحكيم أهواء البشر، وتزوده بكل آليات الفاعلية المناسبة لوجود الإنسان في الزمان والمكان والحال.

ومن شروط هذه الفاعلية والحيوية في تطبيق حاكمية الله التشريعية:

- إعمال الرأي، قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ لِتَحۡكُمَ بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُۚ وَلَا تَكُن لِّلۡخَآئِنِينَ خَصِيمٗا﴾[1].

- عدم اتباع الهوى، قال سبحانه: ﴿فَٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُۖ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلۡحَقِّۚ لِكُلّٖ جَعَلۡنَا مِنكُمۡ شِرۡعَةٗ وَمِنۡهَاجٗا﴾[2].

- الحكم بالقسط والحق، قال تعالى: ﴿وَإِنۡ حَكَمۡتَ فَٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِٱلۡقِسۡطِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ﴾[3]، وقال: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلۡنَٰكَ خَلِيفَةٗ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَٱحۡكُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِٱلۡحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلۡهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾[4].

وليست هذه الشروط إلا ركائز لنظام السياسة الشرعية. فلا يمكن أن يوصف الفعل السياسي من لدن الفرد أو المجتمع أو الدولة بأنه

---

١- سورة النساء، الآية: ١٠٤.

٢- سورة المائدة، الآية: ٥٠.

٣- سورة المائدة، الآية: ٤٤.

٤- سورة ص، الآية: ٢٥.

شرعي إلا إذا حافظ على حاكمية اللّه ومقاصدها، و منها العدل. وتطبيق الحاكمية في السياسة الشرعية لا يعني إعطاء قداسة لذلك الفعل وأنه شيء ثابت لامتغيرات فيه، وإنما يعني توجيه الفعل بمرجعية الشريعة ومراقبة شرعيته. فشرعية الفعل السياسي مبدأ يتحدد مضمونه من خلال مفهوم الحاكمية في شموليته واتساعه، باعتبارها في ذاتها « مبدأ يعني أن اللّه سبحانه مصدر جميع الأحكام الشرعية بما تتضمن من تصور عقدي عن اللّه والكون والإنسان وشريعة حيث تكون العبادات جزءا منها وأخلاقا، سواء ظهر حكمه مباشرة من النصوص التي أوحى بها على رسوله أم اهتدى المجتهدون إلى حكمه في فعله بواسطة الدلائل والأمارات التي شرعها لاستنباط أحكامه» [١].

واعتماد الحاكمية إطارا مرجعيا عقديا يحدد التناسب الضروري بين الفعل السياسي ومقاصد الشريعة أنها «تقوم على الانسجام التام مع العقيدة، فهي لا تقبل أن يكون هنالك فصل بين الشريعة وبين العقيدة، ولا تبيح للمسلمين أن يحكموا لنفسهم بأسلوب يختلف عما يؤمنون به أو يتناقض مع عقيدتهم، ومن المعلوم أن العقيدة الإسلامية تقوم على الاعتراف للّه وحده بالسيادة المطلقة والألوهية المنفردة، ومعنى ذلك أن وجدان الإنسان يتحرر من أن يعبد نفسه لجزء من أجزاء الكون، أو لإله موهوم أو مرسوم، أو لإنسان أو ملك كائن ما، كما يتحرر من أن يعبد نفسه لشهواته الخاصة في خارج الحدود التي أباحتها الشريعة، فالإيمان باللّه وبوحدانيته وبرسالة رسوله وبما جاء به عن اللّه من أوامر ونواهي وأخلاق وآداب يجب أن يظهر أثره في سلوك الفرد والمجتمع » [٢].

فاعتقاد كون الحاكمية الشاملة هي التي تحدد العلاقة بين الفعل السياسي ومقاصد الشريعة مطلوب طلبا جازما، على أساس أن اللّه تعالى

---

١- الأبعاد السياسيةلمفهوم الحاكمية ، لهشام أحمد عوض، ص٨٨.

٢- دفاع عن الشريعة، ص١٣١.

وصف المنحرفين عن حاكميته بالكافرين والظالمين والفاسقين، قال تعالى: ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴾ [1]، وقال: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴾ [2]، وقال: ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴾ [3].

فالحاكمية لله تعالى نظام متكامل من التصورات المبدئية التي تقتضي ابتداء تصرفات الإنسان السياسية والاقتصادية والاجتماعية على أصولها ومقاصدها. وهذا الاقتضاء ناتج من أنه « لا يحل لأحد غير الله أن ينفذ حكمه في عباد الله، إنه ليس هذا الحق إلا لله وحده وذلك أنه هو – وحده – خالقهم ﴿ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ﴾ [4]. وهذا شيء لا يمكن أن يرفضه كل من يؤمن بالله ويعترف له بالخلق» [5]. فمنصب الحاكمية خاص بالله تعالى، ولا يمكن لأحد أن يتبوأ منصبها إلا من جانب الطغيان على حق الله المؤدي إلى سيادة الظلم والعدوان والفسق.

ومعنى تنفيذ الإنسان لحاكمية الرب في الجزء الاختياري- وهو الذي يعبد فيه الإنسان ربه اختيارا لا اضطرارا – أن يعي مضمون الحاكمية الإلاهية لتكون أفعاله موجهة به، فيعمل على تحقيق مقاصدها عبر قراءة قوانين التعبد وقوانين الاجتماع والعمران البشري، وتفعيل قوانين مسؤولية أمانة الاستخلاف في الأرض، وسنن التدافع والابتلاء والتغيير. فالإنسان هو المنفذ عبر تحقيق استخلافه الأرضي ومعرفة القوانين السابقة.

إن الاجتهاد في تفعيل الحاكمية شرط ضروري في قيام السلطة السياسية وتحديد الفعل السياسي الشرعي.

---

١- سورة المائدة، الآية: ٤٦.

٢- سورة المائدة، الآية: ٤٧.

٣- سورة المائدة، الآية: ٤٩..

٤- سورة الأعراف، الآية: ٤٣.

٥- تدوين الدستور الإسلامي، لأبي الأعلى المودودي، ص٢٦.

أما ضروريته من جهة قيام السلطة ، فتبرز في تنظيم علاقات الأمر والطاعة في المجتمع بحيث « تجري على مقتضى ما جاء به الكتاب والسنة من قيم سياسية ومن أحكام قانونية في شأن تلك العلاقات، فالإسلام يقضي بربط الالتزام بطاعة القائمين على السلطة بالتزام هؤلاء بأحكام الشرع، وهذا مؤداه سلخ السلطة من أشخاص القائمين عليها لإخضاع ممارستها لدستور مسبق هو كتاب الله وسنة رسوله، فشرعية السلطة في الدولة الإسلامية مرهونة في قيامها واستمرارها بالتزامها بالعمل على إعمال حاكمية الله، فهو شرط بقاء وشرط ابتداء وهي سند الحكم عليها في الانتهاء» [١].

أما ضروريته في تحديد الفعل السياسي، فتبرز في بناء هذا الفعل على المصلحة الشرعية، وذلك بأن يكون مقصد الفعل هو حفظ تفاعل الضروريات والحاجيات والتحسينيات وحفظ تفاعل المقاصد الأصلية والتبعية والعينية والكفائية، والربط المتوازن بين المصالح الأخروية والمصالح الدنيوية والمصالح الفردية والجماعية والمادية والروحية والقومية والعالمية. ويكون هذا الحفظ والربط تحت هيمنة الشريعة ومبادئها ومقاصدها، وبهذا تسمو على جميع السلطات السياسية وهيئات الحكم. فما يجوز للدولة أن تنشئ مصلحة أو تعمل على حفظها إلا في ضمن الحدود التي تقتضيها حاكمية الله تعالى، ولا يجوز لأي هيئة في الحكم الإسلامي تشريعية أو تنفيذية، ولو بإجماع أهلها كلهم، أن تضع حكما أو تحقق مصلحة من شأنهما أن يتعديا حدود الأحكام الشرعية أو أن يخالفا مقاصدها.

فعلاقة المصلحة بالحاكمية تكمن في تأسيس الأولى على الثانية بحيث تكون كل مصلحة تخالف حاكمية الله تعالى مصلحة باطلة وغير حقيقية، ولذا كان تطبيق العقيدة في السياسة الشرعية من خلال تطبيق حاكمية الله عملا تأسيسيا ومنهجيا يقوم على ضبط الفعل السياسي وتحديد شرعيته

---

١- الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية، ص٩٨.

وهويته ومقاصده بما يحقق المجتمع المسلم في كل أبعاده الدينية والحضارية والرسالية.

**ب- أخلاق العقيدة:**

دور الأخلاق في الفعل السياسي الشرعي فعال ومحوري، من حيث إن العقيدة تقصد إلى تخليق كل جزئية في الفعل الإنساني باعتبارها منهجا شاملا يسع كل جزئيات الحياة، فأخلاق العقيدة عماد السياسة الشرعية وروحها وصمام أمانها لاستمرار فعاليتها واستدامة قوتها الكامنة في قوة الالتزام بفعل ما تعينه من واجبات ومندوبات والانتهاء عما تحدده من محرمات ومكروهات. وهذا الالتزام يحقق مصالح ويدفع مفاسد، بناء على أن أقوى مبادئ السياسة الشرعية تقوم على الانسجام التام مع مقاصد الشريعة التي تتأسس بدورها على أخلاق العقيدة، مما يجعل السياسة التي لا تحقق مصالح أخلاق العقيدة لا توصف بالسياسة الشرعية ولو صدرت من مسلمين.

والمتتبع لتاريخ المسلمين يجد نماذج عديدة من السلط السياسية حكمت بلا رعاية للبعد الأخلاقي العقدي في الفعل السياسي، الشيء الذي يكشف مدى خطورة الأخلاق العقدية في تشكيل العقول ورسم التاريخ. وذلك أن الذي يحدث عادة في تاريخ الأمم أن تبرز أخلاق القوة والنهضة فتتقدم بغلبتها وتبرز في حين آخر أخلاق الضعف والسقوط فتتخلف بغلبتها. وقد يصلح بيانا لهذا التحليل الأخلاقي ما ذكره مالك بن نبي في شرحه للتفاعل الذي يحصل بين قيمة الروح (الفكرة الدينية) والعقل والغريزة، وذلك عبر ثلاثة مراحل[1]:

المرحلة الأولى: حيث يتحرر الفرد جزئيا من قانون الطبيعة المفطور في جسده، ويخضع وجوده في كليته إلى المقتضيات الروحية التي طبعتها الفكرة

---

١- شروط النهضة، ص٦١-٧٢.

الدينية في نفسه بحيث يمارس حياته حسب قانون الروح. فهذه المرحلة تروض فيها الغرائز وتسلك في نظام خاص تكبح فيه الجماح وتتقيد عن الانطلاق.

المرحلة الثانية: وهي منعطف العقل، ذلك أن المجتمع الذي أبرزته الفكرة الدينية إلى النور يواصل تطوره وتكتمل شبكة روابطه الداخلية بقدر امتداد إشعاع هذه الفكرة في العالم، فتنشأ المشاكل المحسوسة لهذا المجتمع الوليد نتيجة توسعه كما تتولد ضرورات جديدة نتيجة اكتماله.

المرحلة الثالثة: تشرع الغرائز في التحرر من قيود الفكرة الدينية لأن العقل لا يملك سيطرة الروح على الغرائز، فتأخذ الروح تفقد نفوذها على الغرائز بالتدرج ومن ثم يكف المجتمع عن ممارسة ضغطه على الفرد. ومن الطبيعي أن الغرائز لا تتحرر دفعة واحدة، وإنما تنطلق بقدر ما تضعف سلطة الروح. وفي مرحلة الغريزة تنتهي الوظيفة الاجتماعية للفكرة الدينية التي تصبح عاجزة عن القيام بمهمتها تماما في مجتمع منحل يكون قد دخل نهائيا في ليل التاريخ.

وإذا كانت هذه المراحل لا تبدي تفاعلية قانون الأخلاق العقدية مع قوانين أحوال الاجتماع الإنساني المعرفية والمادية، فإنها تكشف أن دورة الحضارة تبدأ حين تدخل التاريخ فكرة دينية كما أنها تنتهي حينما تفقدها.

والأخلاق العقدية نظام متكامل من القيم العملية التي تغطي جوانب الحياة كلها فكرية وسلوكية وشخصية واجتماعية، و تصير بفعل التربية الإيمانية المستديمة هيئة راسخة في النفس لا تصدر عنها إلا الأفعال الحسنة المحمودة شرعا وعقلا القادرة على ضبط واقع الفرد والمجتمع والدولة. ومن هذه القيم العملية:

- أخلاق فعل الخير والحق، نحو الإخلاص والإحسان والتقوى والصدق والبر والتوبة والتواضع والعفة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والتعقل

وإدراك قيمة الزمان والحياة...

ويقابلها أخلاق الباطل والشر، نحو الكفر والشرك والظلم والطغيان والاستكبار والاستعلاء والتجرؤ على فعل المنكرات، كالتبذل والمهانة وشرب الخمر ولعب الميسر والزور والتهالك على الدنيا والزنا وقتل النفس...

- أخلاق القوة، كالعزم والشجاعة والمغامرة والطموح والتنظيم والصبر والاحتمال والشرف والاجتهاد والتخطيط والتضحية وتقديم الضروريات الدينية على الحاجيات الدنيوية والمصالح العامة على المصالح الخاصة...

ويقابلها أخلاق الضعف، كالسلبية والجبن والخوف والتواكل والأنانية وتقديس متع الحياة الدنيا المادية والاستسلام للذائذها والرضى بالذل والدونية...

وجمع أخلاق العقيدة بين أخلاق الخير وأخلاق القوة لا ينبغي أن يفهم منه الجانب المعنوي الروحي،دون الجانب الحسي المادي، بل تجمع بين مصالح الجانبين التي تتأسس على أن المصالح هي اللذات وأسبابها، والأفراح وأسبابها، والمفاسد هي الآلام وأسبابها، والأحزان وأسبابها. وهذا مما يفسر كون أخلاق العقيدة قانونا كونيا، إذا لم يحترم في اشتغال مكوناته لن يؤدي إلى مقاصده التي شرع من أجلها. وتظهر هذه الكونية الأخلاقية في قصدها تكريم الإنسان عامة، وتمتيعه بجميع حقوقه المادية والمعنوية.

لقد أبرزت العقيدة الإسلامية المعالم الكبرى لدور هذا القانون في الجوانب الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. قال تعالى: ﴿ قُلْ تَعَالَوْا۟ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ ۖ أَلَّا تُشْرِكُوا۟ بِهِۦ شَيْـًٔا ۖ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا ۖ وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَوْلَٰدَكُم مِّنْ إِمْلَٰقٍ ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ ۖ وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ ۖ وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا

﴿ بِٱلْحَقِّۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ [1]، وقال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ﴾ [2]، وقال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴾ [3].

وقد وضع الإسلام آليات لتفعيل هذه القيم العملية:

الأولى: العبادة بمفهومها الخاص والعام.

الثانية: سد كل ذرائع المفاسد والفواحش والمنكرات والشرور.

الثالثة: المجتمع المتآخي ذو الرأي العام الغالب والمهيمن.

والمجتمع الذي ينظمه الإسلام يحكم بقواعد أخلاقية عامة « تبدو في الأسرة وفي الجماعات وفي الدولة وفي العلاقات الإنسانية بين الناس، مهما تختلف ألوانهم وأجناسهم وأديانهم، وهذه القواعد تتلخص في المحافظة على الكرامة الإنسانية والعدالة بكل صورها والتعاون العام والمودة والرحمة بالإنسانية والمصلحة ودفع الفساد في هذه الأرض» [4].

ومن خلال هذه الآليات التي يتوجب وجوب العين على الراعي والرعية الأخذ بها، فإن المبدأ المقاصدي الذي يهيمن على الصيغة العملية في السياسة الشرعية، هو مبدأ الوسطية الذي يذم الإفراط والتفريط. فخلق الشجاعة مثلا يصدر من الاعتدال فيه، الكرم والنجدة والشهامة وكسر النفس والاحتمال والثبات وكظم الغيظ والوقار والتودد. ويصدر من الإفراط فيه، الصلف والبذخ والاستشاطة والتكبر والعجب، ويصدر من التفريط فيه المهانة والذل والخساسة وصغر النفس.

---

١- سورة الأنعام، الآيتان: ١٥٢-١٥٣.

٢- سورة الحجرات، الآية: ١٣.

٣- سورة الإسراء، الآية: ٧٠.

٤- تنظيم الإسلام للمجتمع ، لمحمد أبو زهرة ، ص٢٥.

وإذا خرجت الأخلاق العقدية عن وسطيتها إلى إفراط أو تفريط وعدم تقدير تصير ضدا على المراد منها. فهنا نجدها تتركب في سياق الإيجابية والسلبية، فتنتج إما الخلق الحسن أو السيئ. كخلق التقوى فإنه في سياق الإيجاب ينتج خلق الحكمة في التدبير وصواب العمل. وفي سياق السلب ينتج خلق التهور والانعزالية والخطأ في العمل.

فالوسطية أو التوازن الأخلاقي في الفعل السياسي وزيادة الأخلاق المركبة في سياقها الإيجابي هو «توازن وتركيب بين أخلاق الاستهلاك في كل مدنية وبين أخلاق التضحية والغيرية والوطنية الجماعية، والمدنية التي تخفق في تحقيق هذا التوازن تموت من الفسق والفجور بسبب سيطرة أخلاق الاستهلاك والأنانية أو تقضي بالهزيمة والتقلص والتلاشي والاختناق الذاتي بسبب سيطرة قيم التزهد والانسحاب من العالم والابتعاد عن السلطة والتجربة والحياة»[1].

فليست أخلاق الاستهلاك والأنانية إلا حب الدنيا وكراهية الموت التي تفقد بهما المدنية أو التحضر أو استخلاف الأرض واستعمارها مقاصدها الإنسانية المتمثلة في التعاون والتضامن والتكافل والتآخي بين أبناء المجتمع، و تحقق المقصد الكبير من تفعيل ذلك التوازن والتركيب وهو كونه محركا دؤوبا للحفاظ على الضروريات والحاجيات والتحسينيات باعتبارها أولا كلية للمصالح العينية والكفائية الفردية والجماعية، ودافعا قويا لتحقيق الرابطة الإيمانية باعتبارها منفعة عقدية تقوي البناء الاجتماعي، وشكلامتميزا من أشكال «العلاقات السياسية داخل المجتمع الإسلامي. ذلك أنها تتسم بالربط والارتباط، ربط بين أفراد الأمة في وحدة كيانية وأخوة تستند على الإيمان. وارتباط بالعقيدة الأساسية الواحدة، كما يعد مجالها الحيوي السياسة بالفهم الإسلامي حيث تعد قياما بالأمر

---

١- نقد السياسة برهان غليون ، ص٤٠٠.

بما يصلحه وفق مقتضى الشرع لكل عناصر الأمة وكل مكونات الرابطة»[1].

وقد كان الخروج العملي عن قاعدة التوازن، ثم سيادة الأخلاق المركبة في سياق السلب سببا لاستفحال أزمة أخلاقية سياسة لدى المسلمين، بحيث وجدنا الجمع بين ادعاء العدل وهيمنة الاستبداد. وبين ادعاء الحفاظ على الأمة الواحدة الموحدة وهيمنة التفرق والتشتت والتحزب السلبي، وبين ادعاء الحفاظ على الدين وهيمنة علل التدين وذرائع المناكر الاقتصادية والاجتماعية.

إن علاقة أخلاق العقيدة بالسياسة علاقة شرعية ضرورية للبناء الاجتماعي الاستخلافي، لا تسمح بهيمنة التسيس المادي الذي يقتل في النفس القيم الروحية التي ترفع الهمة وتقوي العزيمة وتبصر بعوامل النصر والصواب، ولا التسيس الروحي الذي يؤدي إلى سيطرة قيم التزهد والانسحاب من العالم والابتعاد عن السلطة والتجربة والحياة. بل لا بد من التوازن المطلوب شرعا الذي يزيد في أخلاقية الفرد ويعلو بإنسانيته. فالعمل السياسي بأخلاق العقيدة مبني على التأنيس والتسييس[2]. الأول، بمعنى تقريب الأخلاق الصحيحة شرعا للناس. والثاني، بمعنى تمكينهم من قوانين تحقيقها على الأرض.

فإذا كانت الحاكمية هي مصدر أخلاقية السياسة في المجتمع المسلم، فإن

---

١- في النظرية السياسية ، لسيف الدين عبد الفتاح ، ص.٣٥٤.

٢- ذكر طه عبد الرحمن في سياق بيان أن الدعوة إلى إحياء الدين قد خرجت من طابعها التنويري الرباني إلى طابع تنويري وتحريري غير رباني مبناه التسيس الصريح طبقا لمقتضاه في الثقافات الأجنبية العلمانية، فقال: « والواقع أن هذا التسييس المجلوب يقتل في النفس القيم الروحية التي ترفع الهمة، ويستبدل مكانها قيما مادية لا مطمع في الآخرة من ورائها، لأن الأصل فيه هو الالتفات عن الإيمان وإخراج الآجل من الحسبان، في حين أن حقيقة الدعوةإلى رجوع الإسلام ينبغي أن تقوم في تبصير المدعو بما نسيه أو تناساه من معان ربانية تزيد في أخلاقيته وتعلو بإنسانيته، فيكون مبناها على التأنيس لا على التسييس» سؤال الأخلاق ، ص١٧٩. والدعوة إلى رجوع الإسلام لا تصل إلى مقاصدها إلا بالجمع بين التأنيس والتسييس الذي يقتضيه الشرع.

مفاهيم كاستغلال الدين في السياسة أو الإسلام السياسي أو فصل الدين عن الدولة لا مستند شرعي لها، إلا على فهم غير صحيح للدين ومقاصده. وعلى هذا فإن القول بفصل أخلاق العقيدة عن السياسة، أو لا أخلاقية السياسة، قول لا يستسيغه المنطق الشرعي، فدولة السياسة الشرعية دولة أخلاق وليست أخلاق دولة، كما تكلم عنها مكيافللي، انطلاقا من خبرته السياسية، حيث لا حظ أن سياسة الدولة تقوم على قيم المكر والغدر والخديعة والجريمة المدعومة بالحظ، يقول: « إن التعمق في درس الأمور يؤدي إلى العثور على أن بيع الأشياء التي تبدو فضائل تؤدي إذا اتبعت إلى دمار الإنسان، بينما هناك أشياء أخرى تبدو كرذائل، ولكنها تؤدي إلى زيادة ما يشعر به الإنسان من طمأنينة وسعادة»[1]، إذ « إن الإنسان الذي يريد امتهان الطيبة والخير في كل شيء، يصاب بالحزن والأسى عندما يرى نفسه محاطا بهذا العدد الكبير من الناس الذين لا خير فيهم. ولذا فمن الضروري لكل أمير يرغب في الحفاظ على نفسه أن يتعلم كيف يبتعد عن الطيبة والخير، وأن يستخدم هذه المعرفة أو لا يستخدمها وفقا لضرورات الحالات التي يواجهها»[2]. ومن الأفضل له أن يخافه الناس على أن يحبوه[3]. وأن يعرف استخدام طريقتين للقتال:

الأولى: طريقة الإنسان وهي القانون.

والثانية: طريقة الحيوان وهي القوة « وعلى الأمير الذي يجد نفسه مرغما على تعلم طريقة عمل الحيوان أن يقلد الثعلب والأسد معا، إذ أن الأسد لا يستطيع حماية نفسه من الأشراك، والثعلب لا يتمكن من الدفاع عن نفسه أمام الذئاب، ولذا يتحتم عليه أن يكون ثعلبا ليميز الفخاخ وأسدا ليرهب الذئاب. وكل من يرغب في أن يكون مجرد أسد ليس إلا، لا يفهم هذا »[4].

---

١- الأمير، ص١٣٧.

٢- الأمير، ص ١٣٦.

٣- نفسه، ص ١٤٤.

٤- نفسه، ص١٤٨.

ومن أخلاقية الدولة عنده أنه يتعين « على الحاكم الذكي المتبصر أن لا يحافظ على وعوده عند ما يرى أن هذه المحافظة تؤدي إلى الإضرار بمصالحه، وأن الأسباب التي حملته على إعطاء هذا الوعد لم تعد قائمة، ولو كان جميع الناس طيبين. فإن هذا الرأي لا يكون طيبا. ولكن بالنظر إلى أنهم سيئون وهم بدورهم لن يحافظوا على عهودهم لك، فإنك لست ملزما بالمحافظة على عهودك لهم. ولن يعدم الأمير الذي يرغب في إظهار مبررات متلونة للتنكر لوعوده ذريعة مشروعة لتحقيق هذه الغاية» [١].

وإذا كان الأمير ، في نظر مكيافللي، مضطرا ،للحفاظ على دولته، أن يعمل«خلافا للإخلاص للعهود وللرأفة الإنسانية والدين. ولذا فإن من واجبه أن يجعل عقله مستعدا للتكيف مع الرياح، ووفقا لما تمليه اختلافات الجدود والحظوظ وأن لا يتنكر لما هو خير، كما قلت، إذا أمكنه ذلك، شريطة أن ينزل الإساءة والشر إذا ما اضطر إلى ذلك وضويق» [٢]، فإن الدولة صارت في نظره مشرعة لأخلاقها يقبل منها كل ما تفعله بوصفه أخلاقيا لا شأن لها بالأخلاق الدينية المسيحية، كالمحبة والصلاة والاستسلام والهرب وتقديس الخانعين بدل الأبطال... وقد كان مشروعه بديلا عنها، معتمدا على ما هو كائن لا على ما ينبغي أن يكون.

وعلى الرغم من وضوح مرجعية مكيافللي ومعارضته للاستبداد الكنسي وأخلاق المسيحية،فإن المسوغ لذكر رؤيته حول أخلاق سياسة الدولة، هو تأثر النخب السياسية المسلمة في العصر الحديث بهذه الرؤية واعتبارهم إياها رؤية علمية تستمد جذورها من الواقع لا من الخيال. وأن فن السياسة، بناء عليها، نشاط علمي أكثر منه نشاط أخلاقي.

إن أخلاقية السياسة الشرعية التي تؤسس دولة الأخلاق واقعية وعملية فتنظر إلى الواقع كما هو لتحريره، وكما ينبغي أن يكون من خلال رؤية

---

١- نفسه، ص١٤٨.

٢- نفسه، ص١٥٠.

الشرع ومذهبيته. لا رؤية المتنفذين في رقاب الناس بالسلطة والقوة.

فلا مجال في السياسة الشرعية لأخلاق الدولة التي تتعارض وحاكمية الله تعالى ومقاصد الشرع. فالدولة وسيلة تنظيمية لتدبير مصالح الاستخلاف في الأرض. وكل فعل صادر منها يخضع بالضرورة لخلق من أخلاق العقيدة مناسب وملائم يجلب من المصالح ما لا يراه المخالف لتلك الأخلاق على المدى القريب والمدى البعيد.

### المطلب الثاني: مقصد التاريخ.

المراد بمقصد التاريخ، المصلحة النظرية التي يحققها تدبير المسموعات المبني على ظنون الخبر وتدبير المبصرات المؤسس على تعيين النظر. فالتاريخ، باعتباره تسجيلا للأحداث واستقصاء لأسبابها وتعليلا لمسبباتها ونتائجها، يعد بمثابة المادة الأولية للمهتم بممارسة الفعل السياسي. فكان لابد من رجوعه إلى الماضي للوقوف على حقيقة مسار الحدث السياسي وتطوره. والوصول إلى الوظائف التي كانت تؤديها المؤسسات السياسية والاجتماعية والعلمية في زمن معين.

ويمكن التماس العلاقة بين التاريخ والسياسة الشرعية في تقديم القرآن الكريم مادة تاريخية مهمة غنية بالدلالات المعرفية، وإن تكن مجملة وتكتفي بدلالة الإشارة ودلالة النص ودلالة اللزوم... فهي مادة غنية تبوئ المعرفة التاريخية والمنهج التاريخي مكانة عالية في سلم البناء المعرفي والتربوي للإنسان. ويتبين هذا التبوؤ من التنبيه الحاد الذي يتضمنه مفهوم القصص في القرآن الكريم، كقوله تعالى: ﴿ فَٱقۡصُصِ ٱلۡقَصَصَ لَعَلَّهُمۡ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [1]، وقوله: ﴿ إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلۡقَصَصُ ٱلۡحَقُّۚ وَمَا مِنۡ إِلَٰهٍ إِلَّا ٱللَّهُۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ ﴾ [2]، وقوله: ﴿ إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِۖ يَقُصُّ ٱلۡحَقَّۖ

---

١-سورة الأعراف ، الآية : ١٧٦.

٢- سورة آل عمران، الآية: ٦١.

وَهُوَ خَيْرُ ٱلْفَٰصِلِينَ ﴾ [1]، وقوله: ﴿ ذَٰلِكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْقُرَىٰ نَقُصُّهُۥ عَلَيْكَ ۖ مِنْهَا قَآئِمٌ وَحَصِيدٌ ﴾[2]، وقوله: ﴿كَذَٰلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ مَا قَدْ سَبَقَ ۚ وَقَدْ ءَاتَيْنَٰكَ مِن لَّدُنَّا ذِكْرًا ﴾ [3]، وقوله: ﴿ إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَقُصُّ عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَكْثَرَ ٱلَّذِى هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴾ [4].

ويستخلص من الحديث القرآني المتنوع عن الأمم السابقة واكتساباتها الواقعية وابتلاءاتها الدنيوية، قصدية المعرفة التاريخية وقوة العلاقة بين الفعل التاريخي والفعل السياسي الحي والمستمر.

وإذا كانت العلاقة بين التاريخ والسياسة ذات أهمية جوهرية، فإنه يمكن رصد مقصدين للتاريخ في ممارسة الفعل السياسي:

**الأول: مقصد تربوي:**

يستنتج هذا المقصد من المقصد العام الذي سيق لأجله القصص في القرآن الكريم، وهو العبرة. قال تعالى: ﴿ لَقَدْ كَانَ فِى قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ [5].

فمقصد العبرة عمل عقلي دعا إليه الشارع الحكيم لاستنباط المؤيدات والاستدلالات على صحة الدعوة الإسلامية وقوة هدايتها واكتمال مصالحها للإنسان ومستقبله الدنيوي والأخروي. ولذا كان هذا المقصد أصلا للفعل الإنساني، ومنه الفعل السياسي حتى يكون موزونا بالحكمة ومتعلقا بأخلاق العقيدة. وهذا ما يبرز قيمته التربوية والتعليمية، فلقد«استخدم القرآن المادة التاريخية باعتبارها وسيلة تربوية وتعليمية وذلك بتوجيه الفكر

---

١- سورة الأنعام، الآية: ٥٨.

٢- سورة هود، الآية: ١٠٠.

٣- سورة طه، الآية: ٩٧.

٤- سورة النمل، الآية: ٧٨.

٥- سورة يوسف، الآية: ١١١.

البشري نحو التقاط الحوادث بوصفها عبرا، وهو ما يعد أعظم تجديد فكري من ناحية النظر إلى التاريخ وما يدور في الزمن، حيث ترجع أهميتها المنهاجية في تحديد مسار البحث التاريخي باستنباط تلك العبرة أولا وتطبيقها ثانيا، بحيث تشتمل على النظر والعلم في حركة شاملة لا تتجزأ.

وهذا الشمول لا يعرف الفصل بين الماضي والحاضر والمستقبل، بل يجعل من حلقات الزمن الثلاث إطارا للتفاعل في تحقيق الهدف المنهجي من الدراسات التاريخية. فإذا كانت العبرة موقفا حاضرا يتخذ، إلا أنه يمتد إلى ماض يجب التعلم منه والاعتبار بحوادثه، كما يمتد ليشمل الوعي بتشكيل الحركة مستقبلا لعدم تكرار الخطأ وتجنب سوء العاقبة والجزاء، ذلك أن العبرة ترتبط دوما بفئة معينة من البشر تتصف بكمال العقل والتبصر والخشية والتقوى والإيمان»[1].

وتبرز القيمة التربوية لمقصد العبرة فيما تحدثه من فاعلية السير في الأرض، ومن فاعلية تغييرية للفرد والمجتمع، فمقاصد السير في الأرض والتغيير ترتبط ارتباطا وثيقا بآثار مقصد العبرة في الفعل السياسي. وذلك أن هذا الفعل يسير في الأرض ليعتبر، ويعتبر ليغير، فتكون حركة التغيير قضية عقدية دائمة ومستمرة تبحث عن الأفضل والأجود، من خلال احترام مبادئ تلك العقيدة وأصولها.

وفاعلية السير في الأرض إنما تكون حقيقة لما يوصل السير إلى استخلاص العبر الضرورية اللازمة للموقف غير المرغوب فيه الذي يريد أن يتخلص منه الفعل السياسي. قال تعالى: ﴿ **أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَٰكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ** ﴾[2]، وقال عز وجل: ﴿ **قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ**

---

١- في النظرية السياسية ، ص٣٢٧.

٢- سورة الحج، الآية: ٤٤.

ٱنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَـٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ ﴾[1]، وقال عز وجل: ﴿ أَوَلَمْ يَسِيرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَـٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۚ كَانُوٓاْ أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُواْ ٱلْأَرْضَ وَعَمَرُوهَآ أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا وَجَآءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِٱلْبَيِّنَـٰتِ ۖ فَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَـٰكِن كَانُوٓاْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴾[2]. فالسير في الأرض سنة كونية يستفيد من قوانينها الفعل السياسي ويسخرها، تقضي بأن الإنسان الساكن المتواكل والمتقاعس عن الاجتهاد في العمل لا يمكن له أن يستفيد من هداية الإسلام والتنعم بمقاصده العليا أو يتفهم الضوابط والقواعد التي تتحكم في ممارسة السياسة أداة لتحقيق مصالح الناس.

وأعظم قاعدة سياسية في إدراك تعقدات السياسة وتزاحماتها واختلاط مصالحها ومفاسدها،هي سنة السير في الأرض التي تسلح العقل بما يقدر على تجاوز تلك العقبات والتفكير في الحلول التدبيرية الصائبة التي تحافظ على الضروريات وتتعامل مع الواقع المستعصي بما يستحق من المعاملة الواجبة والمباحة والمندوبة مبتعدة عن المداهنة الحرام المناقضة لأخلاق العقيدة.

وبمقتضى الوعي بأهمية سنة السير في الأرض يصبح بإمكان الإنسان أن يتصرف سياسيا، وفقا للقوانين المطردة والسنن الثابتة، مما يجعله قادرا على إيجاد المداخل الضرورية للواقع السياسي وفق الشروط المطلوبة لفهمه، والوسائل التي ينبغي استثمارها في سبيل تغييره. فالسياسة باعتبارها نظرا وعملا تنتفع باعتماد السير في الأرض مرجعا لرسم خططها وتشكلاتها الواقعية. وبهذا يصير الفعل السياسي مستشهدا بالتاريخ ومهتديا به ومعتبرا بدروسه ومتبصرا في ضوئه ومتحققا بالسنن التي حكمته والتي

---

١- سورة الأنعام، الآية: ١٢.

٢- سورة الروم، الآية: ٨.

لابد أنها حاكمة للأمم والشعوب لمعرفة الحاضر وإبصار المستقبل.

إن عظمة دور التغيير في حياة الإنسان ترفعه ليكون من المقاصد العامة للشريعة الإسلامية التي يتعين الحفاظ عليها. وذلك باعتباره حركة عقلية تنبثق من النص الشرعي إلى الواقع المادي ومن الواقع إلى النص. وسواء أكان المراد بالتغيير تغيير صورة الشيء دون ذاته، أو أنه استبدال للشيء بغيره، فإن الحياة الدنيوية في حاجة إليه والتشوف للآخرة يرتكز عليه. وذلك لأنه إرادة إنسانية تهدف إلى تحول يقع في النفس ويقع في التنظيم الاجتماعي خلال فترة زمنية معينة. وهذه الإرادة مرتبطة بالفعل السياسي، من حيث إنه وسيلة لتحقيق التغيير الأفضل في بناء التنظيم الاجتماعي ووظائفه، بحيث يكون هذا الفعل منصبا على تحديد البواعث الأخلاقية والمعايير المؤثرة في سلوك الأفراد والجماعات، ثم على تطوير الأشياء التي تمنح المجتمع القوة والإنجاز الحضاري.

وهذا التغيير الاجتماعي يعد من السمات التي التصقت بالإنسانية، منذ فجر نشأتها إلى الزمن المعاصر، لدرجة أصبح معها إحدى السنن المسلم بها واللازمة لبقاء الجنس البشري والدالة على تفاعل أنماط الحياة على اختلاف أشكالها لتحقق باستمرار أنماطا وقيما اجتماعية جديدة يشعر في ظلها الأفراد أن حياتهم متجددة.

وإذا كان التغيير الاجتماعي يتخذ من التغيير السياسي – في الفعل التاريخي – وسيلة للإنجاز والبناء، ومسلكا لمقاومة الجمود والاتكالية والتقديس لأفكار البشر والتعصب للتقاليد والأعراف التي لا مستند صحيح لها، فإن التغيير السياسي الدافع للتجديد لا ينبثق إلا من المجتمع، بحيث يسهم فيه جميع أفراده الناشطين في تنظيمه وبنائه. ومهما كان الإنسان الفرد هو أهم عنصر في عملية التغيير السياسي، نظرا لما يتحمله من مسؤولية جسيمة في الإنجاز العقلي والعملي، فإن التغيير السياسي أمر

موكول تنفيذه إلى الإنسان الجماعة أو الأمة أو القوم كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡۗ﴾ [1]، وكما قال عز وجل: ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ لَمۡ يَكُ مُغَيِّرٗا نِّعۡمَةً أَنۡعَمَهَا عَلَىٰ قَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡ ﴾[2].

فالآيتان تتحدثان عن علاقة معينة « بين الوضع النفسي والروحي والفكري للإنسان وبين الوضع الاجتماعي، أو بين داخل الإنسان وبين خارج الإنسان. فخارج الإنسان يصنعه داخل الإنسان ومرتبط بداخل الإنسان في الروابط التي تربط بعضهم ببعض» [3].

فهناك - كما يؤكد الدارسون – تغييران « أحدهما تغيير أوضاع شؤون القوم وظواهرهم والأبنية العلوية لهم، فهذه الأمور لا تتغير حتى يتغير ما بأنفسهم. إذن التغيير الأساس هو تغيير ما بنفس القوم. والتغير التابع المترتب على ذلك هو تغير حالة القوم النوعية والتاريخية والاجتماعية[4].

ويمكن التمييز بين التغييرين من خلال تمييز الله تعالى بين عمل الفرد وعمل الجماعة، فقد تحدث سبحانه عن كتاب يحصي عمل الفرد وعن كتاب يحصي عمل الجماعة أو الأمة [5].فعن كتاب الفرد يقول سبحانه ﴿ وَكُلَّ إِنسَٰنٍ أَلۡزَمۡنَٰهُ طَٰٓئِرَهُۥ فِي عُنُقِهِۦۖ وَنُخۡرِجُ لَهُۥ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ كِتَٰبٗا يَلۡقَىٰهُ مَنشُورًا ﴾ [6]، ويؤكد هذا قوله سبحانه: ﴿ إِن كُلُّ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ إِلَّآ ءَاتِي ٱلرَّحۡمَٰنِ عَبۡدٗا لَّقَدۡ أَحۡصَىٰهُمۡ وَعَدَّهُمۡ عَدّٗا وَكُلُّهُمۡ ءَاتِيهِ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ فَرۡدًا ﴾ [7]. فهنا كل إنسان مرهون بكتابه، لكل إنسان كتاب لا يغادر صغيرة

---

١- سورة الرعد، الآية: ١٢.

٢- سورة الأنفال، الآية: ٥٤.

٣- التفسير الموضوعي، ص٥٨.

٤- نفسه، ص١١٥.

٥- نفسه، ص٨٢.

٦- سورة الإسراء، الآيتان: ١٣-١٤.

٧- سورة مريم، الآيات: ٩٤-٩٥-٩٦.

ولا كبيرة من أعماله، ومن حسناته وسيئاته، من هفواته وسقطاته،من صعوده ونزوله، إلا وهو يحصى ذلك الكتاب.

وأما كتاب الأمة، فيقول بشأنه سبحانه ﴿ وَتَرَىٰ كُلَّ أُمَّةٍ جَاثِيَةً كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَىٰ إِلَىٰ كِتَابِهَا الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ [١]. فهنا يتكلم عن أمة جاثية بين يدي ربها ويقدم لها كتابها، يقدم لها سجل نشاطها وحياتها التي مارستها كأمة.

والتصور الإسلامي للتغيير لا يفصل بين التغييرين، ويرى بوجوب سيرهما جنبا إلى جنب. فلكليهما موقع في عملية التغيير ومتطلباتها، وذلك أن البحث في الإنسان الفرد لابد أن يقود إلى الإنسان القوم أو الأمة. ففعل التغيير يتعدى الفاعل نفسه ليكون المنطلق الأساس للجماعة أو الأمة التي ينتمي إليها هذا الفرد ويكون جزءا منها. « لذلك فإن التغيير من النفس يبدأ وإليها يعود. ولقد بنى الإسلام كل مناهجه التغييرية وبرامجه على تغيير ما بالنفس، فمن خلال الذات الإنسانية تنطلق عمليات التغيير، وعلى أساس منها يقوم بناؤه وعلى محور النفس تدور عجلته، بل جعل التغيير الإلهي نتيجة وثمرة لتغيير ما بالنفس الإنسانية، وتغير ما بالنفس يبرز أول ما يبرز بعملية التزكية التي من شأنها أن تقوم بتحصين الإنسان من داخله ضد سائر استعدادات الشر والانحراف فيه، وسائر المؤثرات الخارجية، وتحجيم نوازعه الداخلية، وتوجيه طاقاته باتجاه البناء والعمران في إطار من الضوابط العقلية والتزكية السلوكية والأخلاقية» .

إن عملية التغيير النفسي التي يخضع لها إنسان التغيير القابل للتزكية والترقية، الإنسان الفرد أو الإنسان الجماعة أو الأمة، لها جانبان [٢]:

الأول: جانب القواعد والتأسيس الذي يتضمن ما تدعو إليه هذه العملية التغييرية من أحكام ومناهج وتشريعات، وهذا الجانب من عملية التغيير

---

١- سورة الجاثية، الآيتان: ٢٧-٢٨.

٢- في النظرية السياسية، ص٢٧٧.

جانب إلهي يمثل دائرة الثبات في عملية التغيير، حيث تتميز تلك القواعد ومبادئ التأسيس بالشمول مكانا وبالامتداد زمانا وبالعموم لكافة الأفراد والمكلفين مستوعبة الظروف مهما تبدلت، وتتعدى البيئة التي حلت فيها لتؤكد ديمومة الشرعية والصلاحية والفاعلية.

الثاني: جانب التفاعل من خلال قواعد التأسيس مع الواقع والخبرة، ويتمثل ذلك في عملية التغيير التي مارسها النبي ﷺ وأصحابه بوصفها عملية اجتماعية متجسدة في هذه الصفوة، وبوصفها عملية قد واجهت توجهات مخالفة، سواء على المستوى العقدي أو السياسي أو الجهادي أو كلها جميعا. وهذا يمثل الجانب الثاني، حيث تتسم العملية التغييرية بوصفها تجسيدا بشريا واقعا على الساحة التاريخية مرتبطا مع الجماعات والتيارات الأخرى التي تكتنف هذا التجسيد مؤيدة أو مقاومة له. ومن هذه الزاوية تصير عملية التغيير بشرية في حركتها تتحكم فيها سنن التاريخ المتحكمة في بقية الجماعات على مدى الزمان.

إن فاعلية مقصد التغيير النفسي تكمن في القدرة على صياغة الفعل السياسي بجعله أكثر تعقلا للسنن الكونية، وأقوم انضباطا للهدى المتضمن في النص الشرعي. فمقاصد الهداية هي المحركة للفعل السياسي التغييري نحو الأصلح والأنفع للأمة. فالسياسة التي تجهل قواعد التغيير النفسي الفردي والجماعي لا تستطيع أن تبني الأمة القطب الخيرة الوسط المخرجة للناس القادرة على استقطابهم والوقوف موقف الشهادة منهم، ولا تستطيع أن تبني مجتمعا قويا يسعى نحو العلو الإيماني والتقوى الاجتهادي والعمل الخيري والتجديد الحضاري.

وبهذا التغيير النفسي الشامل والاعتبار البرهاني من السير في الأرض، يأخذ التاريخ سبيله التربوي في الفعل السياسي، فيكون فعلا شرعيا خادما لمقاصد الشريعة بالتفصيل الدقيق، محافظا على الأصلي منها والتبعي بالتحقيق اللائق في الزمان والمكان.

**الثاني: مقصد منهجي.**

وهو الكيفية العملية التي تتسم بها استفادة الفعل السياسي من البحث في التاريخ وجعله معينا لا ينضب من توفير الخبرات والتجارب والحكم لمواجهة الحاضر وولوج المستقبل. فهو الطريقة التي يؤخذ بها التاريخ في بناء الفلسفة السياسية أو النظرية السياسية أو التصريف التطبيقي للأمور العملية في المجتمع، فيكون مجالا لملاحظة قواعد السياسة وأصولها ودراسة قوانين نشوء المجتمعات والدول وتبيان علل استقوائها واستضعافها، وذلك بغاية تفسير الواقع واختيار النظر السياسي المحافظ على المصالح الضرورية والحاجية والتحسينية. وبهذا المعنى تحقق فكرة النموذج التاريخي التي « تعتبر أداة لدراسة التاريخ بما يحقق الهدف المنهجي من تمام الاعتبار ونصحه، بحيث يعد كأحد عناصر بناء إطار الحركة السياسية وتقنين الخبرة التاريخية وجعلها أساسا من خلال المقارنة بين المواقف لوضع قواعد الحركة»[1].

إن الفعل السياسي الشرعي الخاضع لحاكمية الله تعالى فعل منهجي منضبط، يتخذ الوسائل الموافقة لها جملة وتفصيلا للوصول إلى تحقيق مقاصد الشرع التي تعتبر أس بناء تصوراته العقلية والعملية المترجمة لأبعاد التصور الإسلامي الذي يقضي-ومن خلال نموذج مقصد العبرة- بأن المنهج التاريخي المتكامل مع الفعل السياسي الشرعي منهج تجريبي تعليلي تفسيري، باعتبار أن « التفسير العلي ضروري في التاريخ لأنه يلقي الضوء على وقائعه، ومن ثم فإن واجب المؤرخ أن يحلل القوى التي أحدثت التغير سواء أكانت هذه القوى روحية أم اقتصادية أم سياسية أم اجتماعية»[2].

وواجب السياسي أن يستفيد ويترشد من هذا التحليل والتفسير،

---

١- في النظرية السياسية، ص٣٢٨.

٢- في فلسفة التاريخ ، ص٤٠.

إذا استخلاص الأحكام الكلية من حركة التاريخ وديناميته أمر يفرضه الشرع على العقل الإنساني، بله المسلم أن ينظر فيه لأنه مدخل إلى الهداية العامة.

ولهذا نجد الدعوة القرآنية الكريمة إلي الاعتبار والنظر من أجل استخلاص القوانين العامة والأحكام الكلية، لإحداث التغيير النفسي الفردي والجماعي المؤدي إلى إصلاح البشرية وسيادة قوة الإيمان وعلو منهج القرآن. وهذا هو المقصد من الحديث مثلا عن مآلات الظلم السياسي والترف الاقتصادي والانحلال الأخلاقي.

## المبحث الثالث: المحددات الوظيفية.

المحددات الوظيفية آليات مقصودة شرعا، غايتها تنظيم السياسة الشرعية، والسهر على تطبيقها. ولكي تصل هذه الآليات إلى غاياتها، لابد لها من سلطة قادرة وحكيمة تفرض نظام السياسة الشرعية، وتعمل على حفظ ضرورياته وحاجياته وتحسينياته وتفعيلها، بحسب أولويات المصالح والتمييز فيها بين الأصلية والتبعية وبين العامة والخاصة، من خلال التركيز على حفظ تكامل مكونات سنة الاستخلاف في الأرض وتعميرها والتمكين فيها، وتقوية تماسك تلك المكونات وتوازنها، بحيث إن المستخلِف هو الله المعبود سبحانه. والمستخلَف هو الإنسان المكرم، والمستخلَف فيه هي الأرض المسخرة من لدن الله تعالى المعبود. ويوضع كل مكون من هذه الثلاثة منزلته الضرورية، دون إفراط أو تفريط، حينما يعتبر الشرع أساسا ومبدأ، ويوجد حارس أمين متمكن من فهم منزلة كل مكون وضرورته في نظام الوجود الإنساني. وليس هذا الحارس إلا السلطة السياسية القائمة على قواعد الشرع. فلا يمكن لنظام السياسة الشرعية أن يعرف سبل تحققه في الواقع إلا بالوعي النظري والعملي، لكون السلطة مقصدا آليا تتكفل بترجمته خلافة صحيحة ودولة قوية وأمة حية وناصحة، وعيا مميزا بين الثابت في الدين، والمتغير في الخلافة والدولة والأمة، وذلك حفاظا على ديمومة الشرع وصلوحيته للأزمنة والأمكنة.

### المطلب الأول: مقصد الخلافة:

الفرق بين مقصد الخلافة ومقصد الاستخلاف:

- أن مقصد الخلافة خاص ومقصد الاستخلاف عام.
- أن مقصد الخلافة آلية ومقصد الاستخلاف غاية.
- أن مقصد الخلافة تصور عملي أساسه الاستخلاف، باعتباره تصوراً مرجعيا للبناء الوجودي الإنساني.

الخلافة منهج سياسي لحمل الكافة على مقتضى الاستخلاف في الأرض. ورؤية عملية يختص الشرع بوضع معالمها وتحديد مضامين تنفيذها، وهذا المنهج لم يكن مجرد ضرورة وقتية اقتضتها أحوال المسلمين، وإنما هو استمرار عقدي واقتضاء شرعي يدفع الناس للعمل وفق السنن الكونية وقواعد الاجتماع البشري وفوائد النظام وأحكامه، ويحملهم على مقتضيات الشرع في مصالحهم الدنيوية والأخروية، فقد كان من الأنبياء من اجتمع له الملك والنبوة والحكم والقضاء، ومن أتباعهم كذلك. قال تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ يَٰقَوْمِ ٱذْكُرُوا۟ نِعْمَةَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنۢبِيَآءَ وَجَعَلَكُم مُّلُوكًا ﴾ [1]، وقال: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلْمَلَإِ مِنۢ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ مِنۢ بَعْدِ مُوسَىٰٓ إِذْ قَالُوا۟ لِنَبِىٍّ لَّهُمُ ٱبْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُّقَٰتِلْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ﴾ [2]، وقال: ﴿ يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ﴾[3]، وقال: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَٰنُ دَاوُۥدَ ﴾ [4]. وهكذا كان الدين عقيدة وشريعة، وكانت وسائل تبليغه وتحقيقه النبوة والملك، وهذا الذي ورثه رسول الله ﷺ وورثته عنه أمته، قال سبحانه: ﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ ۖ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ ﴾ [5].

ويستخلص من هذا أنه لا انفكاك بين الخلافة والدين في شرع الإسلام، وأن حقيقة الخلافة مضامين شرعية وأفعال سياسية تنفيذية واقعية ملائمة لابتلاءات الناس في الزمان والمكان. وبهذا يثبت وجود نظام سياسي لحكم المسلمين.

---

١- سورة المائدة، الآية: ٢٢.

٢- سورة البقرة، الآية: ٢٤٤.

٣- سورة ص، الآية: ٢٥.

٤- سورة النمل، الآية: ١٦.

٥- سورة الشورى، الآية: ١١.

إن مقصد الخلافة ليس خلافة شخص للرسول عليه الصلاة والسلام في حراسة الدين وسياسة الدنيا به. وإنما هو خلافة أمة للنبوة، أمة تمتاز بخصائص متعددة من أهمها: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والوسطية في الاختيارات الحضارية، وشاهدة على الأمم الأخرى، ومقررة للحق بعيدا عن العصبية القومية وغلبة سيف القوة والمال. أمة بهذه الخصائص تختار الشخص الملائم القادر على المحافظة على الدين، وتنظيم أمور المسلمين وشؤون دنياهم، ومسؤولية تدبير مصالحها الدينية والدنيوية، لا تمنح صاحبها أحكاما استثنائية تفضيلية أو تشريفية لأنها « ليست لقبا يعطى لكبير ولا طريقا روحانيا يوصل الروح إلى عالم الملكوت أو يربط النفوس في الدين بأسلاك نورانية، بل هي خطة حقيقية تجمع الأمة الإسلامية تحت وقايتها بتدبير مصالحها والذب عن حوزتها» [1]. فالخلافة لا تتجسد في شخص يستمد من الله تعالى بوحي أو باتصال روحاني أو بعصمة، ولكنها تصور كلي شرعي للفعل السياسي بحفظ الدين ووحدة الأمة، ويهيمن على شخص الخليفة الذي لا تنعقد خلافته إلا بالبيعة الاختيارية من الأمة بعد التشاور والتحاور، عبر سبيل شرعي يرفض اغتصاب السلطة بالقهر والغلبة، وذلك سواء:

- أكان تحقق هذا السبيل بواسطة أهل الاختيار والشورى والاجتهاد الذين ثبت انتماؤهم للأمة بخدمة مصالحها والدفاع عن أخلاق عقيدتها، ولا يخافون في الحراب عن حاكمية الله تعالى لومة لائم، ولا تفرضهم عصبية قبلية أو مالية أو عسكرية أو أي ضغط آخر إلا ضغط المصلحة الشرعية، فيناط بهم اختيار الخليفة « طبقا للشروط الموضوعية والمتفق عليها، والتي تتفق مع ما نصت عليه الشرعية وما يستلزمه الواقع المعيش، حيث إن لكل واقع ضرورات تفرض نفسها على أهل الاختيار لتحديد الأفضل

---

١- نقد علمي، لمحمد الطاهر بن عاشور، ص١٢.

والأصلح لتحقيق مجتمع الاستخلاف»[1]. والشرط الواجب في هؤلاء هو ألا تفرضهم عصبية إلا مصلحة الشريعة وحكمها التي تشتمل عليها.

- أم كان تحققه بالعهد ممن بايعته لمن يراه صالحا، وهو الذي قصد فيه مراعاة المصلحة الشرعية في اجتماع الناس، وأما أن يكون القصد بالعهد حفظ التراث على الأبناء، أو توريث الحكم للأبناء، فهو كما يقول ابن خلدون: « ليس من المقاصد الدينية، إذ هو أمر من الله يخص به من يشاء من عباده، ينبغي أن تحسن فيه النية ما أمكن خوفا من العبث بالمناصب الدينية. والملك لله يؤتيه من يشاء»[2].

وإذا كان سبيل الشرع يرفض اغتصاب السلطة، فإن الشخص المتغلب الذي يقهر الناس بعصبيته وشوكته، فيعقد الخلافة من غير بيعة من الأمة، يندرج فعله وفعل من ساعده في سياق تراجع تأثير الشرعية وأخلاق العقيدة في الأمة، بحيث لم تعد قادرة على تحقيق السبيل الشرعي لعقد الخلافة، وهو سبيل الشورى والاختيار.

فأمر الخلافة راجع إلى الأمة، توجب عليها مبايعتها للخليفة، العهد على السمع والطاعة في المعروف فيما يكفله بها من الأمر على المنشط والمكره، إلا إذا تغير حاله وخرج عن الالتزام بقواعد الشريعة ومراعاة مقاصدها، فلأهل الاختيار من الأمة الاجتماع على ردعه وما يقتضيه من النظر المقاصدي من حيث دفع المفاسد وجلب المصالح.

ويعتبر تحويل الطاعة إلى واجب مطلق واعتبار وجود الحاكم المتغلب خيرا من انعدامه وأنه لم يصرف تغلبه في باطل ولا خرج به عن مقاصد الدين، وترجيح دفع مفسدة الفتنة بالاحتفاظ بمسمى الخليفة أو الحاكم أو الإمام مهما تمزقت الأمة وافترقت وأهينت،مؤشرا معرفيا وبرهانا سياسيا على

---

١- نظريات التنمية السياسية، ص٣٦١.

٢- مقدمة ابن خلدون، ٢/٦١٤.

تراجع العقل المسلم عن إدراك مقاصد الخلافة، وأن المصلحة الشرعية في السياسة هي الأصل والقاعدة، وأن الحفاظ على المصالح الضرورية، ومنها حفظ الدين وهيمنته على الفعل الإنساني، باعث قوي على جلب مصالح المجد وعزة الخلافة، ودفع مفاسد الفتنة والكلمة المتفرقة والأهواء المختلفة. فمصلحة الدين هي للسياسة والحكم أقوى من عصبية القوم والجنس والقوة. فلم يعد من أولويات هذا العقل البحث في إعادة مقتضيات الخلافة المتعقلة بتحقيق مبدأ الشورى وإقامة العدل. فاهتم بضرورة الواقع ولم يهتم بعزيمة الشرع في هذا المجال.

إن الخلافة حاكمة على الخلفاء وليس العكس، والأمة راعية لها تصورا وتنزيلا، فتختار الشخص المناسب على قصد أن دوره» محصور في نطاق السلطة التنفيذية وتطبيق أحكام الشريعة التي يستقل باستنباطها المجتهدون والفقهاء وأهل الذكر دون تدخل أي سلطة، وأن القضاء أيضا يتولاه المجتهدون أي أنه فرع من المؤسسة التشريعية المستقلة عن ولاية الخليفة» [1]. والاستقلال بين السلط مبدأ عرفته السياسة الشرعية منذ عهد الخلفاء الراشدين،فالتشريع مصدره القرآن الكريم والسنة وإجماع الصحابة دون أن يكون للخليفة اختصاص في التشريع، وإنما تنحصر وظيفته في الإدارة وتنفيذ أحكام القرآن. أما القضاء فقد كان سلطة مستقلة يخضع لها الولاة والخليفة شأنهم شأن الأفراد، ولئن كان الخليفة هو الذي يولي القضاة، فإن هؤلاء لم يكونوا نوابا عن الخليفة بل كانوا نوابا عن جمهور الناس، يوزعون العدل بينهم، وليست تولية الخليفة للقضاة إلا تمكينا لمن عنده أهلية القضاء.

وكون الخلافة مؤسسة يعني أن الأمة كما تختار الخليفة تنتدب مجموعة من الأشخاص يقومون بمسؤوليات متعددة تجتمع رئاستها في شخص الخليفة الذي يعمل على التنسيق وضمان التعاون بين تلك المسؤوليات وعدم

١- فقه الخلافة، للسنهوري، ص٣٩٤.

تدخل إحداها في اختصاصات الأخرى، فتحت منصب الخلافة تندرج مسؤولية الولايات أو الخطط الدينية والدنيوية، فالخلافة هي الأصل الكفائي الكلي الذي تتفرع عنه المسؤوليات الكفائية، وتدخل فيها لعموم تصرفها في سائر أحوال الملة الدينية والدنيوية وتنفيذ أحكام الشرع فيها على العموم. وبهذا يظهر أن الخلافة أمر ديني وفعل سياسي شرعي يفتح للعقل بمقاصد الشرع آفاقا اجتهادية عديدة.

إن الصحابة علموا أن الخلافة فرض كفائي يعد من أتم مصالح المسلمين وأعظم مقاصد الدين، وأجمعوا على أنها أمر مرتبط بإقامة الدين، وأن إقامة الدين تستلزم شرعا وعقلا إقامة الخلافة. والمنكر لهذا الإجماع منكر للمعلوم من الدين بالضرورة والمأخوذ من التواتر المعنوي والمستخلص من مقاصد الشريعة، فلما بادر الصحابة إلى بيعة أبي بكر وتسليم النظر إليه في أمورهم استقر ذلك إجماعا دالا على نصب الخليفة. يقول الطاهر بن عاشور«والمراد من الإجماع أعلى مراتبه، وهو إجماع الأمة من العصر الأول استنادا للأدلة القاطعة القائمة مقام التواتر، وهو في الحقيقة مظهر من مظاهر التواتر المعنوي، وأي دليل على اعتبارهم الخلافة من قواعد الدين أعظم من اتفاق الصحابة عليه وهرعهم يوم وفاة النبي ﷺ من غير مخالف» [1].

وإذا تقرر أن نصب الخلافة واجب بالإجماع المؤسس على مراعاة الشرع ومقاصده، فإن هذا الوجوب يتعلق بوظيفة الخلافة، من حيث إنها تصور شمولي للفعل السياسي الشرعي ولا يتعلق بشخص الخليفة، فالخلافة ليست الخلفاء ولا تكون هي هم إلا إذا التزموا معانيها وشروطها ومقتضياتها، فالخلافة كانت هي الخلفاء في العهد الراشدي، ثم أخذ الارتباط بين مسمى الخليفة والخلافة يتباعد مع قيام الحكم العاض والجبري. ولم يزل ذلك الترابط في تباعد متنام ومتزايد حتى صارت الخلافة مجازا لا حقيقة،

١- نقد علمي، ص٦.

وهذه الصورة المجازية أحالت المجتمع المسلم إلى مجتمعات متنابذة في الفعل السياسي والفهم الشرعي، تدور بينها المعارك في ميادين القتال، كما يدور بينها الجدل والصراع في مجال إعمال العقل والرأي.

ولما كانت الخلافة تصورا شموليا للفعل السياسي الشرعي، كانت لها وظيفة تحديدية لذلك الفعل، تتجلى فيما تمنحه من أبعاد نظرية وضوابط حركية تتكامل لإبعاده عن التحريف والتلبيس والمغالاة وهيمنة المصالح العقلية الموهومة والمصالح الدنيوية الضيقة الفانية.

والأبعاد النظرية تنفصل في مقاصد القوة الحاكمة، وهي الاستخلاف والتعمير والتسخير والتزكية والتوحيد والتقوى... ولن تتحقق هذه المقاصد حسن التحقق إلا حين تلتزم مؤسسة الخلافة بما تقتضيه قوتها الحاكمة من جلب للمصالح ودفع للمفاسد ومحاسبة تقويمية دائمة من لدن القوة المحكومة.

والضوابط الحركية تنفصل في أخلاق العقيدة وحدود الحاكمية التي يتحرك فيها الفعل السياسي من لدن القوة الحاكمة والقوة المحكومة، بحيث يكون وازع كل قوة هو الشرع فقط.

ومن خلال التكامل بين الأبعاد النظرية والضوابط الحركية يمكن استخلاص وظائف استخلافية محددة للفعل السياسي منها:

- حفظ مقاصد الوحي وتفعيل الضروري منها والأصلي، وذلك بمراعاة تفاعلها التام مع المكملات الحاجية والتحسينية والتبعية.
- فقه واقع الأمة بكل تشكلاته وتحدياته، لدفع الضرر عن الأمة وإبعادها عن المفاسد وذرائعها.
- العمل بحقوق الله، ثم الاجتهاد في سياقها على حفظ حقوق الآدميين.
- صيانة نظام الاستخلاف وتحقيق العدل والأمن الروحي والغذائي والإنماء والتعمير.

وهذه النماذج الوظائفية الاستخلافية ليست محددات مثالية للفعل السياسي الشرعي، بل هي واقعية جرت على لسان الخلفاء الراشدين وتشخصت في أفعالهم، قال أبو بكر رضي الله عنه: « أيها الناس إني قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني، الصدق أمانة والكذب خيانة، والضعيف فيكم قوي عندي حتى أرد عليه حقه إن شاء، والقوي فيكم ضعيف عندي حتى آخذ الحق منه إن شاء الله... أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم فإني متبع ولست مبتدعا» [١].

وقال عمر الفاروق رضي الله عنه: « أيها الناس إنه لم يبلغ ذو حق في حقه أن يطاع في معصية، ولكم علي أيها الناس خصال أذكرها لكم فخذوني بها: علي ألا أجتبي شيئا من خراجكم ولا مما أفاء الله عليكم إلا من وجهه. ولكن علي إذا وقع في يد ألا يخرج مني إلا في حقه» [٢]. وكان رضي الله عنه يقول لولاته: « إني لم أستعملكم على أمة محمد ﷺ ولا على أبشارهم، إنما استعملتكم عليهم لتقيموا الصلاة وتقضوا بينهم بالحق وتقسموا بينهم بالعدل» [٣].

وقال عثمان رضي الله عنه « أما بعد فإني قد حملت وقد قبلت، ألا وإني متبع ولست بمبتدع، ألا وإن لكم بعد كتاب الله عز وجل وسنة نبيه ﷺ ثلاثا: اتباع من كان قبلي فيما اجتمعتم عليه وسننتم، وسنن سنها أهل الخير فيما لم تسنوا عن ملأ، والكف عنكم إلا فيما استوحيتم»[٤].

فهذه الأقوال تكشف عن الفهم العميق لوظائف الخلافة وضبطها للفعل السياسي الشرعي الصادر من الخليفة، لكن ربط هذا الفعل بالخلافة،

---

١- تاريخ الملوك ، للطبري ، ١٩٧/٥.

٢- نفسه ، ١٩٧/٥.

٣- نفسه ، ٢٠٩/٥.

٤- نفسه ، ٢٠٩/٥.

تصورا وتنزيلا، لا يعني، بأي حال من الأحوال، أن هذا الفعل يوضع في قوالب جامدة ثابتة تحكم عليه بعدم القدرة والفاعلية، وعدم مسايرة تغيرات نوازل الأزمان والأحوال. وهذا المعنى بعيد جدا عن محتويات مفهوم السياسة الشرعية وخصائصها، لأنها تختزن من المرجعية العقدية والاستخلافية ما يسخر لها الاستمرارية الحية في متابعة الفعل الإنساني. إضافة إلى أنها تقوم على منهج علمي مرن يقبل إدماج الاجتهادات العقلية الموافقة لمقاصد الشرع. ثم إنها ترتكز على قوة هائلة من القواعد المقاصدية الكلية التي تجعلها في جانبها المتغير أكثر حركية اجتهادية، تستجيب للضرورات وفتح الذرائع ومراعاة المآلات والمقامات، لإيجاد الأجوبة الشرعية للأوضاع الحياتية المتجددة في الحاضر والمستقبل، ومن هذه القواعد:

- التوسعة على الحكام في الشؤون السياسية.
- التصرف على الرعية منوط بالمصلحة.
- المشقة تجلب التيسير.
- الضرر يزال شرعا.
- درء المفاسد مقدم على جلب المصالح.
- فقه الأولويات والموازنة والترجيح.

إن المتتبع للنص الشرعي، قرآنا وسنة، يجد المعاني الشرعية التي تضمن للخلافة أداء وظيفتها في تحديد السياسة الشرعية، ومن تلك المعاني الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والأمر بالشورى، وإقامة العدل، والأمر بالتعاون على البر والتقوى، والدعوة إلى العلم وإلزام الأمة كلها وخاصة علماءها بالحسبة، ومنع الحكام عن إتيان أموال الناس يأكلونها بالباطل، وتحميل مسؤولية فروض الكفاية للقوي الأمين.

**المطلب الثاني: مقصد الدولة.**

عندما تم تحديد مقصد الخلافة في كونها تصورا شموليا ينظم الفعل السياسي الشرعي ويوجهه نحو تحقيق مقاصد الشرع، كان المراد إظهار أن الخلافة مقصد شرعي غائي يحتاج إلى وسيلة شرعية لتحقيقه، هي ذاتها مقصد شرعي. وليست هذه الوسيلة إلا مقصد الدولة باعتباره موضوع اختبار التصور الاستخلافي من خلال فتحه لذرائع تنزيل السياسة الشرعية بحسب ابتلاءات الواقع.

ومقصد الدولة هو مقصد مجموعة المؤسسات الإدارية والمالية والعسكرية والسياسية والاجتماعية التي بنيت وفق منهج تطبيقي يراعي المصالح المختلفة التي لا تناقض أصلا من أصول الشريعة، وبهذا يكون مقصد الدولة وسيلة تنظيمية وتنفيذية للسياسة الشرعية، تعتبر إقامته من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين إلا به. وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فالدين إذا لم يحمه مقصد الدولة لن تتم الاستجابة الكاملة لأوامره ونواهيه، ولن يراعى الرعاية المطلوبة. وكذلك الإنسان الفرد أو الجماعة التي لا تحميها دولة قوية وأمينة، لن يستطيعا أن يمارسا مسؤوليتهما الاستخلافية.

فمقصد الدولة هو الأرضية الصالحة التي يتحرك عليها الفرد المسلم والمجتمع المسلم لمواجهة التصورات المناوئة التي تنحرف بهما عن الطريق، وهو الجهاز المعنوي الذي يبني الشخصية الإسلامية الخاصة والعامة للفرد المسلم.

وقيمة التحديدات الوظيفية لمقصد الدولة في السياسة الشرعية تبرز بشكل قوي في المقارنة بين وضع المسلمين ما قبل الدولة في المجتمع المكي، وما بعد تأسيسها في مجتمع المدينة، حيث انتقلت الدعوة من دائرة التكليف التربوي العقدي السلوكي، إلى دائرة التكليف التربوي الإنجازي التجريبي

الفاعل الذي له ارتباط عميق بقيام الدولة التي منحت المسلمين وطنا، وأحاطت كيانهم بسياج من إمكانيات القوة والتنظيم والأرض.

لقد كانت بيعتا العقبة الأولى والثانية وكتابه ﷺ بين المهاجرين والأنصار بمثابة حجر الزاوية في بناء الدولة الإسلامية، فبيعة العقبة الأولى تضمنت أهم معالم السلوك الاجتماعي السياسي التي ينبغي أن يتصف بها الفاعل السياسي كيف ما كانت درجته داخل المجتمع المسلم. وبيعة العقبة الثانية كانت تحديدا للأسس المبدئية الضرورية للحفاظ على الدين والدولة الناشئة وما يقتضيه الربط بينهما من استيعاب للتصور الاستخلافي الذي يجاهد النبي عليه السلام في رسم قواعده ومقوماته.

ويمثل كتابه عليه السلام بين المهاجرين والأنصار نموذجا مكتملا لملاحظة تحديدات وظيفية لمقصد الدولة في السياسة الشرعية. تبرز في وضع العلاقات الممكنة بين أعضاء المجتمع الوليد تحت سلطة سياسية تخطو على هدي الشرع، من بينها:

- أن السياسة والشرع متلازمان، وأن السياسة الشرعية فهم للواقع يقتضي دولة شرعية قوية.

- أن سيادة الدولة لم تكن أمرا وهميا، بل حقيقة عملية تمثلت في التدبير البشري للمنتمين جغرافيا وسياسيا لسلطة الدولة.

- أن القرارات المتخذة مستمدة من الشرع وحده، ومصوغة صياغة دستورية تظهر خضوع الدولة للشريعة.

وكون وضع هذه القرارات تتخذ صياغة دستورية معناه تحديد الضمانة الأولى لخضوع مقصد الدولة لسلطة الشرع ثم الاقتناع الكلي بتطبيق الأسس والقواعد والحدود التي وضعها الدستور.

فلم تكتب الصحيفة الدستور إلا بعد أن توافرت عناصر سيادة الدولة «من المجتمع والتشريع والموطن والسلطة الحاكمة، إذ لم يثبت أن كان لغير الرسول ﷺ سلطة على هذا المجتمع الجديد أو تدبير شؤون الحكم فيه» [1]. وهذه العناصر اجتمعت في منهج مؤسسي تنظيمي يحدد العلاقات السياسية التي تتطلبها دولة ناشئة تسعى نحو تثبيت الشرع وتحقيق مقاصده.

إن هذا النموذج التطبيقي للتحديد الوظيفي لمقصد الدولة، يدفع إلى ملاحظة تحديدات وظيفية أخرى يمكن تقسيمها إلى:

**أ- وظائف عامة:**

إن مقصد الدولة ،باعتباره مقصدا أداتيا يميز بين سلطة التشريع وسلطة التنفيذ وسلطة القضاء، يقتضي اجتهادا تنزيليا يتعلق بأمر عناصر سيادة الدولة من الأمة والسلطة والموطن، فمن واجب مقصد الدولة « إدارة أمر الأمة العام ورعاية مصالح الناس بأفضل ما يمكن وفق الحق الذي رضيه الله لعباده، حتى يتمكنوا من الحياة الآمنة المستقرة والكسب الطيب والعمل الصالح، ويقوموا بأداء واجبهم في عمارة الأرض وإصلاح أحوال أهلها» [2]. ويتحقق هذا التنزيل الوظيفي في رعاية مصالح الناس العينية والكفائية بأحسن السبل المفضية إلى فعل سياسي شرعي متحرك يقصد [3]:

- حفظ الدين عقيدة وشريعة ومنهجا للحياة، وحماية من تحريف الغالين وتأويل المفسدين، وإعمالا لكل الوسائل الشرعية التي تضمنه أصلا أولا، مدخله العلم المتين المثمر ،والعمل الصالح الرشيد، والدعوة إلى الله على بصيرة وحكمة.

- حفظ وحدة الأمة وتأمين وجودها أمة قوية وسطية شاهدة على الناس

---

١- خصائص الفكر الإسلامي ، لفتحي الدريني، ص٣٢٤.

٢- مقدمة في فقه الدولة، لأحمد محجوب حاج نور، ص٦٦.

٣- نفسه ، ص٦٦-٧٠.

قائمة بواجبها الرسالي. فتسد ذرائع التفرق من النزعات العصبية القبلية والعرقية والفكرية، فتتخذ كل الوسائل التي ترسخ أركان الوحدة المرجعية المحققة للتعارف والتواصل والتعاون في كل مجالات الحياة وأنماط الفعل التكليفي.

- إقامة مؤسسة قضائية تكفل سيادة العدل وتقطع دابر الظلم وتحفظ حقوق الله وحقوق الأفراد والجماعات وكرامتهم، وتضبط الأمور بما يعين على حماية الأمن العام ليأمن الناس على أنفسهم وأموالهم، ولتأمن السبل والحركة العامة ويقبل الناس على أعمالهم ومعايشهم وتجارتهم وزراعتهم آمنين مطمئنين فتعمر بهم الأرض.

- إقامة الوظيفة العامة وفق النظم والمعايير التي تحدد المسؤوليات وتساعد على الاختيار وحسن الأداء مع العناية بالتدريب والتأهيل، حتى يؤدي القائمون بالأمر واجباتهم بالإتقان والضبط التام.

- إقامة المؤسسات الساهرة على تنزيل أحكام الشريعة وتحقيق مصالحها، وسن التشريعات التي تنظم الحياة العامة وحياة الناس الأسرية والمدنية بما يعين على تنفيذ السياسات وفق المقاصد الكلية للشريعة.

- القيام على حقوق الدولة المالية من زكاة وخراج وواجبات مالية أخرى، من غير حيف ولا خوف ولا عسف، وتوفير الوسائل والإجراءات التي تضمن حسن التقدير والجباية بالعدل والإحسان والتصرف في الأموال العامة بالحق وضبط أوجه الصرف وأسبقياته، وتقدير الأجور والعطايا والالتزامات المستحقة على بيت مال المسلمين، وسن القوانين والنظم والإجراءات التي تحفظ أموال الأمة من الفساد والضياع وتساعد على أداء الواجبات والحقوق المالية من غير إسراف ولا تقتير ولا تسويف ولا تأخير.

- الارتقاء بحياة الأفراد والجماعات بكل جوانبها الصحية والثقافية

والاجتماعية، وإقامة الأسرة الصالحة، وإشاعة معاني الدين في المجتمع، والعمل على سيادة أخلاقه والقضاء على ثقافة الخرافة والجهل.

- الارتقاء بالحياة الاقتصادية للأمة بتنمية مواردها وتوسيع كسوبها، بما يغنيها ويقوي مدخراتها ويجعلها أهلا لعون المحتاجين وتوزيع الثروة وبسط الأمن الاقتصادي التام الذي يضمن حقوق الأفراد والجماعات والأقاليم، ويوفر لأهلها الحياة الكريمة ويمكن لها في الأرض ويحقق عزتها وسيادتها.

- التخطيط العلمي الشامل الذي يضبط مسار الأمة ويهدي توجهاتها ونهضتها ويفي بحاجاتها والتزاماتها في الحاضر والمستقبل، ويحقق مصالحها الكلية.

- اتخاذ أسباب القوة الدافعة والعدة المانعة التي تؤمن وجود الدولة وتحمي الثغور ضد العدوان بشتى صنوفه، وإعداد عدة الجهاد آلة وخبرة ورجالا حتى لا يطمع العدو في الوطن. وإقامة الجهاد متى وجب، وتوفير وسائله وحاجاته وقيادة الأمة في مواجهة العدو، وحشد طاقات المؤمنين وتحريضهم على القتال حتى يأمن الناس وتأمن البلاد.

- حفظ علاقات الدولة بالأمم الأخرى تأكيدا لوجودها الفاعل كأمة ذات رسالة تدعو إلى التعاون على البر والتقوى والوفاء بالعهود والعقود، وتسعى إلى حماية المستضعفين ومحاربة البغي والعدوان والاستكبار في الأرض.

**ب- وظائف إدارية:**

وهي تحديدات تنظيمية لمقصد الدولة في السياسة الشرعية تتعلق بعمل مجموعة من المؤسسات والأجهزة من أجل ضبط مصالح الناس وتنسيقها وتتبعها، تجنبا للتناقض في الفعل السياسي، ودفعا للتعارض في أدائه، فإن التفويض في المسؤوليات الكفائية وتقسيم الواجبات الولائية يندرج ضمن

البحث الجاد عن بناء الدولة بناء متينا تأخذ فيه مكوناته مكانها الصحيح الذي تؤدي فيه أمانتها. وهذا التدبير المنظم لمصالح الأمة نتيجة ضرورية لتفعيل مقصد الدولة، تبرز خاصية كبيرة في المنهج السياسي الشرعي، فإن الرسول عليه السلام حينما كان « يرسل إلى القبائل من يفقهها في الدين ويعلمها أحكام القرآن كان يضع اللبنة الأولى للتنظيم الإداري الذي كانت تغلب عليه الصبغة الدينية. واتسع التنظيم في حياته يوم بدأ ينيب عنه بعض العمال أو الموظفين في بعض المدن والقبائل الكبيرة في كل من الحجاز واليمن، وكانت أهم وظائف أولئك العمال تتلخص في إمامة المسلمين في الصلاة، وإصدار الأوامر في جمع الزكاة وجبايتها قبل أن تفصل شؤون الخراج. ولعل أول راتب مالي وضع للعمال والولاة الموظفين على عهد النبي، ما فرضه عليه السلام لعتاب بن أسيد نائبه على مكة، فقد خصه بدرهم واحد كل يوم[1]. وعده الصحابة يوم عرفوا بالأمر غنيا، لما كان يغلب عليهم من حياة التقشف والزهد، وكان النبي – فيما عدا ذلك– يخص كبار الصحابة ولا سيما من أبلوا في المعارك بلاء حسنا، بنصيب وافر من الغنائم، إذا أرسل بعضهم في سرية نيابة عنه» [2].

وقد فهم هذا المقصد التنظيمي من لدن الخلفاء الراشدين، واجتهدت الدول الإسلامية المتعاقبة في تحقيق نظام إداري متطور، أسهم في تنمية بشرية ساعدت على الوصول إلى تفوق حضاري مشهود.

وإذا كان سر هذا التفوق يكمن – على مستويات عدة – في تنظيم الدولة للوظائف الولائية المطلوبة في الزمان والمكان، فإن من أسرار بداية غروبه ما يرجع إلى جمود الدول المتعاقبة على طرائق تنظيمية غير ملائمة للحال، إضافة إلى ما تسلل إليها من مفاسد الاستبداد والظلم والطغيان.

---

١- « لما استعمل النبي ﷺ عتاب بن أسيد على مكة رزقه كل يوم درهما، فقام فخطب الناس. فقال: أيها الناس، أجاع الله كبد من جاع على درهم، فقد رزقني رسول الله ﷺ درهما كل يوم، فليست بي حاجة إلى أحد». سيرة ابن هشام ، ٢/٥٠٠.

٢- النظم الإسلامية، لصبحي الصالح، ص٣٠٨.

والوظائف الإدارية التي يحددها مقصد الدولة لا تعتبر فعلا سياسيا شرعيا إلا ذا تحققت فيها شروط عامة منها:

**أ- استعمال الأصلح:**

قال النبي ﷺ «ما من وال يلي رعية من المسلمين فيموت وهو غاش لهم إلا حرم الله عليه الجنة» [1]. فيجب على من ولي من أمر المسلمين شيئا«البحث عن المستحقين للولايات من نوابه على الأمصار من الأمراء الذين هم نواب ذي السلطان والقضاة، ومن أمراء الأجناد ومقدمي العساكر الصغار والكبار، وولاةالأموال من الوزراء والكتاب والشاهدين والسعاة على الخراج والصدقات، وغير ذلك من الأموال التي للمسلمين، وعلى كل واحد من هؤلاء أن يستنيب ويستعمل أصلح من يجده، وينتهى ذلك إلى أئمة الصلاة والمؤذنين والمقرئين والمعلمين، وأمير الحاج والبرد والعيون الذين هم القصاد وخزان الأموال، وحراس الحصون، والحدادين الذين هم البوابون على الحصون والمدائن ونقباء العساكر الكبار والصغار، وعرفاء القبائل والأسواق ورؤساء القرى الذين هم الدهاقين» [2].

فاستعمال الأصلح إنما هو بحث في وضع الشخص الملائم في المكان الملائم أمانة وقوة وعلما وتجربة، وإن عدل ولي الأمر عن هذا إلى غيره « لأجل قرابة بينهما أو ولاء عتاقة أو صداقة أو موافقة في بلد أو مذهب أو طريقة أو جنس كالعربية والفارسية والتركية والرومية، أو لرشوة يأخذها منه من مال أو منفعة، أو غير ذلك من الأسباب، أو لضغن في قلبه على الأحق أو عداوة بينهما، فقد خان الله ورسوله و المؤمنين» [3]. وغش المسلمين، وصدق فيه قول الرسول ﷺ: «ما من عبد يسترعيه الله رعية فلم يحطها

---

١- أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الأحكام، باب من استرعى رعية فلم ينصح رقم الحديث ٧١٥١ .

٢- السياسة الشرعية، ابن تيمية ، ص٥.

٣- نفسه ، ص٦

بنصحه لم يجد رائحة الجنة»[1].

**ب- اختيار الأمثل فالأمثل:**

ومبنى هذا الاختيار يقوم باعتبار القوة والأمانة، والقوة في كل ولاية بحسبها، فما يشترط في الوزراء وأمراء الولايات لا يشترط في من دونهم من الموظفين والكتاب، وما يشترط في الجند المقاتلين ورجال السلطة لا يطلب في غيرهم من موظفي الخدمة المدنية « فالقوة في الحكم بين الناس ترجع إلى العلم بالعدل الذي دل عليه الكتاب والسنة، وإلى القدرة على تنفيذ الأحكام »[2].

و«الأمانة ترجع إلى خشية الله وألا يشتري بآياته ثمنا قليلا، وترك خشية الناس، وهذه الخصال الثلاث التي اتخذها الله على كل حكم على الناس في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾[3]»[4].

واجتماع القوة والأمانة في شخص واحد قليل، والواجب حينئذ تقديم أصلح الموجودين بحسب مقتضيات الحال والمقام، فإذا تطلبا صاحب القوة قدم، وإن وجد صاحب الأمانة والخلق والدين، والعكس صحيح.

وخلقا القوة والأمانة كما ينبغي توفرهما في الفرد، يتوجب توفرهما في الجماعة، فإن « في سائر الولايات إذا لم تتم المصلحة برجل واحد، جمع بين عدد فلا بد من ترجيح الأصلح، أو تعدد المولى، إذا لم تقع الكفاية بواحد تام»[5].

---

١- أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الأحكام، باب من استرعى رعية فلم ينصح، رقم الحديث ٧١٥٠.

٢- نفسه ، ص١٣.

٣- سورة المائدة، الآية: ٤٦.

٤- السياسة الشرعية، ص١٣.

٥- نفسه ، ص١٨.

وإذا كان الترجيح بين صاحب الأمانة وصاحب القوة يذهب إلى تقديم الأنفع والأقل ضررا بحسب الحال والمقام، فإنه « يجوز تولية غير الأهل للضرورة، إذا كان أصلح الموجود، فيجب مع ذلك السعي في إصلاح الأحوال حتى يكمل في الناس مالا بد لهم منه، من أمور الولايات والإمارات ونحوها، كما يجب على المعسر السعي في وفاء دينه وإن كان في الحال لا يطلب منه إلا ما يقدر عليه، وكما يجب الاستعداد للجهاد بإعداد القوة ورباط الخيل في وقت سقوطه للعجز، فإن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب» [(١)].

إن التحديدات الوظيفية لمقصد الدولة في السياسة الشرعية ترتبط بحفظ المصلحة العامة الضرورية ومكملاتها الحاجية والتحسينية، ولذا تقوم وظائف الدولة بمختلف مواقعها العليا والسفلى على معرفة مقاصدها ووسائلها، فإذا عرفت المقاصد والوسائل، تم تعيين الواجب على الأمة من حيث القيام بمراعاة مصالحها وفق الشروط الكاملة للقوة والأمانة ومعرفة الأصلح وأداء الواجب التقويمي المنوط بها. ولا بد أن يكون فيها من يقوم بواجب الوظائف الولائية.

والدولة تتحمل واجب إعداد الأمة وإصلاح أوضاعها بالعلم والتأهيل والتدريب، فمقصد الدولة لا تتحقق مصالحه إلا بتحقيق مقاصد الدين في الأمة. وقوام مقاصد الدين فهم كتاب الله تعالى وقوة مقصد الدولة، على قاعدة التلازم التام بينهما الذي يجمع بين حراسة الدين والنهوض بسياسة الأمة. وإذا فك التلازم تعطل المقصود. ولمقصد عظيم قرن الوحي الإلهي بين إنزال الكتاب وإنزال الحديد، قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥ وَرُسُلَهُۥ بِٱلْغَيْبِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ قَوِىٌّ عَزِيزٌ﴾ [(٢)].

---

١- السياسة الشرعية، ص١٩.

٢- سورة الحديد، الآية: ٢٤.

## المطلب الثالث: مقصد الأمة ومقصد الرعية.

يستخلص من تتبع وظيفة مقصد الخلافة ومقصد الدولة في السياسة الشرعية أنهما تنظيميان وتنفيذيان يتجهان في الرؤية والفعل إلى الأمة التي يرجع إلى مقصدها تحديد المقصدين السابقين اختيارا وتقويما.

والأمة مقصود بها مجموع الناس الذين اختاروا لا إله إلا الله منهجا للحياة في التصور والحركة. وقد برز مضمونها الأخلاقي والسياسي في قوله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾ [1]، وقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [2].

ومسؤولية الشهادة لا تقوم بها إلا الأمة الوسط «الخيرة المتميزة بشخصيتها الإسلامية المستقلة الممتنعة عن الذوبان في غيرها أو فقدان شيء من معالم شخصيتها، لتكون مثالا يحتذى ونموذجا به يقتدى وأسوة للأمم تتأسى بها وتترسم خطاها، وقد أدرك الصدر الأول من هذه الأمة أن الشهادة على الناس، تعني أن تكون هذه الأمة قوة عالمية محررة، تقوم على العدل وتعمل به، وتحمي حق الآخرين في الاختيار وحرية إرادتهم في إقامة مجتمع جديد، يقوم على التحرر من عبادة العباد والتخلص منها إلى عبادة الله وحده، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام» [3].

ومسؤولية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا تقوم بها إلا الأمة التي لها الحق الشرعي في الفعل السياسي لاختيار من يدبر مصالحها ويرعى

---

١- سورة البقرة، الآية: ١٤٢.

٢- سورة آل عمران، الآية: ١١٠.

٣- طه جابر العلواني تقديم وتحقيق كتاب النهي عن الاستعانة والاستنصار في أمور المسلمين بأهل الذمة والكفار للشيخ مصطفى الورداني، ص١٥. نقلا عن نظريات التنمية السياسية، لنصر عارف،ص٧٧.

شؤونها، الأمة المتصفة بالخيرية العملية والاجتهادية والفاعلية، لا الخيرية العرقية أو العصبية.

وفي الصحيفة الدستور التي سبقت الإشارة إليها، نجد أن رسول الله ﷺ أعلن عند مقدمه للمدينة « هذا كتاب من محمد النبي ﷺ، بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم، فلحق بهم وجاهد معهم، إنهم أمة واحدة من دون الناس» [1]. فالأمة الإسلامية وحدة سياسية لا تعتبر موطنا للمؤمنين والمسلمين فقط، بل بصفتها ذات مقصد توحيدي جامع للناس كافة، تعتبر موطنا لذوي الأديان المختلفة، محتوية إياهم تحت سلطتها السياسية وشروطها الحافظة لمقصدها على قاعدة مراعاة مقصدي التعارف والحوار، قال تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُولُواْ ٱشْهَدُواْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾[2].

ومقصد الأمة أعم من مقصد الخلافة، وذلك لأن الأمة هي الأصل «سواء من حيث توجه الخطاب الشرعي ابتداء، أو من حيث العموم، أو من حيث الصلاحيات والمسؤوليات، أو من حيث الأولوية والتقديم، وفي هذا كله تأتي الدولة والحكام والفئات الخاصة والأفراد.. يأتون تبعا وضمنا» [3].

فالأمة هي المخاطبة بأصول الشرع، وحقيقة الخطاب الشرعي في الأمور العامة وفي معظم التكاليف، نداء إلى جماعة الإيمان والإسلام، « يتعامل مع الأمة لا مع الأئمة، مع الأمة لا مع الدولة، أما الأئمة ومن في حكمهم، فهذا إنما هو شأن من شؤون الأمة، فهم مخاطبون من خلالها ومكلفون من قبلها»[4]. ولنتأمل كما يدعو إلى ذلك- أحمد الريسوني- في النماذج

---

١- سبق ذكره في ص ٦٥٠.

٢- سورة آل عمران، الآية:٦٣.

٣- الأمة هي الأصل لأحمد الريسوني ، ص٧.

٤- نفسه ، ص٩.

لنر من المخاطب به ومن المعني بها [1]، قوله تعالى: ﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ ۖ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ ﴾ [2]، وقوله: ﴿ وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟ ﴾ [3]، وقوله: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ﴾ [4]، وغيرها من الآيات..

فواضح من هذا الخطاب الشرعي وأمثاله أن المرسل إليه هو الأمة، فهي المقصودة أصلا بالأوامر والنواهي، وليس الخليفة أو الدولة أو الإمارة أو الحكومة، بل هذه مقاصد تنظيمية تابعة لمقصد الأمة.

ومقصد الدولة أخص من مقصد الأمة « لأنه لا يتصور دولة بدون أمة، ومنذ هجرة الرسول للمدينة تأسست الأمة الإسلامية وأصبح لها رئيس هو النبي عليه السلام واتحدت حوله القبائل العربية واليهودية ورضيت بحكمه، فأصبحت الأمة دولة ذات حكومة وحدود هي التي وقع الائتلاف على حمايتها، فتكون الجيش وفرضت الزكوات، وتلك هي مؤهلات الدولة التي كانت نتيجة قيام أمة الإسلام وقبولها لتحمل أعباء الرسالة وتنفيذ مقتضياتها»[5].

ومن المقتضيات الوظيفية لمقصد الأمة:

- مقتضى إقامة سلطة سياسية آمرة وزاجرة، سلطة توحد المسلمين وتجمع كلمتهم وتخدم مصالحهم، وتحفظ الإسلام ومقاصده وترعى

---

١- نفسه ، ص٩.

٢- سورة الشورى، الآية: ١١.

٣- سورة آل عمران، الآية: ١٠٣.

٤- سورة التوبة، الآية: ٧٢.

٥- مقاصد الشريعة ومكارمها، ص٢١٨.

تطبيقه وتحرص على عدم الانحراف عنه.

- مقتضى حق التشريع والاجتهاد فيما لا نص فيه، لأنها صاحبة التكليف العام، ولأنها لا تجتمع على ضلالة، ولأنها وارثة الرسالة تؤديها بمسؤولية متواترة وصفة تعاقبية.

- مقتضى إقامة سلطة تضامنية تعاونية تكافلية، يتحقق بها تكافؤ الذمم لتكون يدا واحدة على من سواها ممن يناوئها ويستعدي عليها.

وإذا كانت الدولة في الإسلام نتيجة قيام الأمة بمقتضياتها الوظيفية، فإن العناية بها قد ضخمت مقارنة مع العناية الواجبة لفهم مقصد الأمة ومقتضياته. وذلك لأن مركزية السلطة كما طبقت في الواقع السياسي التاريخي الإسلامي، لا يمكن أن تنتج فكرا سياسيا آخر غير تعظيم وظيفة الدولة وتحقير وظيفة الأمة، خلافا لما هي عليه في الخطاب الشرعي، وقد زاد هذا التحقير لدور الأمة لما انقسمت الخلافة الإسلامية إلى دولة عباسية في المشرق ودولة أموية في الأندلس، ولما قبل بحكم المتغلب سدا لذريعة الفتنة وترجيحا لمصلحة الأمن والاستقرار. ثم لما ضعفت الأمة وغربت شمسها واستطاعت الأمة المسيحية أن تغلبها وتستعمر بلادها وتنهب خيراتها وتفرض عليها عصارة أفكارها في المعرفة والسياسة، وقسمتها إلى دويلات قطرية لها حدود جغرافية. يقول د.أحمد الريسوني: « وإذا كانت الكتابات في السياسة الشرعية قديما وحديثا، والدراسات السياسية الدستورية اليوم قد ركزت على الدولة ومؤسساتها ووظائفها وصلاحياتها، وأبرزت بما فيه الكفاية وأكثر مدى أهمية الدولة وضرورتها، فإنها – بحكم كونها في الغالب تعكس الواقع المعيش– أهملت دور الأمة وموقعها ومكانتها، وصلاحياتها ووظائفها، مما عزز الواقع المعيش أكثر فأكثر»[١].

إن واقع التجزئة المطبق على الأمة الإسلامية، وارتباط الدولة القطرية

---

١- الأمة هي الأصل ، ص٦.

بنمط الدولة الأوربية الحديثة، وبالبعد السياسي العالمي، وفقا لتطورات النظام الدولي ومعادلات القوى العالمية، أفقد الأمة الإسلامية المضمون السياسي الذي يعني التصرف بالسياسة الشرعية وإقامة الفعل السياسي على أصول الشريعة ومقاصدها ورعاية الوطن الاعتقادي لا الانتماء الترابي، بحيث صار الولاء للدولة القطرية والتناصر بالمواطنة الترابية لا بالانتماء العقدي. ولم يعد مصطلح الأمة يفيد إلا المضمون العقدي « والذي بمقتضاه يجتمع المسلمون معنويا ويركنون إلى انتماء واحد هو الإسلام بتعاليمه وأحكامه وشعائره، يلتقون في مناسباته الجامعة كالحج، ويتوافقون في رعاية شعائره الموقتة كالصوم والصلاة، ويتكافلون فيما بينهم ويتناصرون ما سمحت بذلك أحوال السياسة والحكم وإن لم يتيسر لهم كيان سياسي جامع»[1].

وإذا كان مقصد الأمة هو المحدد الوظيفي الأصلي للفعل السياسي الشرعي. فما موقع مقصد الرعية منه؟

بين مفهوم الأمة ومفهوم الرعية علاقة تفسير وبيان، من حيث كون الأمة هي الأصل بالقصد الأول وهي رعية بالقصد الثاني، ولذا كان مفهوم الرعية في نظام السياسة الشرعية لا يحدد تحديدا معرفيا صحيحا إلا في سياق معرفة شمولية مفهوم السياسة الشرعية، ثم في سياق معرفة مفهوم الأمة ومقصدها. وقد سبق الحديث عن المفهومين.

ففي النسق السياسي الإسلامي، كل مفهوم يؤدي وظيفته المعنوية بكل تفاعلية وتكاملية، بحيث تكون العلاقة بين المفاهيم كالعلاقة بين دلالة العموم والخصوص ودلالة المطلق والمقيد، وهذا ما يلاحظ بين مفهومي الرعية والأمة. فكما يمكن استخلاص معنى لمفهوم الرعية من قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ هُمْ لِأَمَـٰنَـٰتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَٰعُونَ ﴾[2]، كذلك يمكن بيانه بتفصيل

---

١- رؤية معاصرة لنظام السياسة الشرعية ، ص١٤.

٢- سورة المؤمنون، الآية: ٨.

من أحاديث الرسول. قال ﷺ:« ألا كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته، فالإمام الأعظم الذي على الناس راع وهو مسؤول عن رعيته، والرجل راع على أهل بيته وهو مسؤول عن رعيته، والمرأة راعية على أهل بيت زوجها وولده وهي مسؤولة عنهم، وعبد الرجل راع على مال سيده وهو مسؤول عنه، ألا فكلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته» [1]. وقال ﷺ:« ما من عبد يسترعيه الله رعية فلم يحطها بنصحه لم يجد رائحة الجنة» [2]. وفي رواية «ما من وال يلي رعية من المسلمين فيموت وهو غاش لهم إلا حرم الله عليه الجنة» [3]. فيلاحظ أن مفهوم الرعية يتضمن فعلا من الأمة، على سبيل العموم والخصوص، لحفظ العهد والأمانة والنظر بعين الخير والمصلحة، والاستقامة في التدبير وتحمل المسؤولية.

ووظيفة مقصد الرعية في السياسة الشرعية إبراز أن حسن الرعاية والصواب في تحمل المسؤولية هما محور السياسة الشرعية، فالراعي هو الحافظ المؤتمن الملتزم صلاح ما اؤتمن على حفظه، فهو مطلوب بالعدل فيه والقيام بمصالحه، فالخليفة راع من موقعه السياسي، والأمة راعية من موقعها السياسي، والدولة راعية، والمرأة راعية، والأب راع. فكل فرد في الأمة راع بحيث « دخل في هذا العموم المنفرد الذي لا زوج له ولا خادم ولا ولد، فإنه يصدق عليه أنه راع على جوارحه حتى يعمل المأمورات ويجتنب المنهيات فعلا ونطقا واعتقادا، فجوارحه وقواه وحواسه رعيته»[4]. والله تعالى « سائل كل راع عما استرعاه، حفظ ذلك أو ضيعه» [5].

---

١- أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الأحكام ، باب قوله تعالى: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ ﴾ الحديث رقم ٧١٣٨.

٢- أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الأحكام باب من استرعى رعية فلم ينصح الحديث رقم ٧١٥٠.

٣- نفسه الحديث رقم ٧١٥١.

٤- فتح الباري ، ١٢١/١٣.

٥- نفسه ، ١٢١/١٣.

لكن هذه الرؤية الشمولية التي يؤاخذ فيها كل راع بالتقصير في أمر من هو تحت رعايته،لم تستثمر تاريخيا في وعي الأمة السياسي، فاستخدم مفهوم الرعية للدلالة قصرا على العلاقة بين الحاكم والمحكومين. استخداما يبرز أن المحكومين هم الرعية الذين يخضعون لسلطة الحاكم دون إعطاء قيمة سياسية لرعاياتهم له. ومن هنا جاء في كتب الأحكام السلطانية والسياسة الشرعية أن الرعية ركن من أركان المملكة أو السلطنة وهي[1]: الملك والرعية والعدل والتدبير. وأن استمرار الملك وقوته ينبعان من سلوك العدل والتوسط بين سياسة الترغيب والترهيب، بين اللين والقهر، بين العفو والعقاب، فهناك خاصة تعينه عليه أن يودع قلوبهم محبته، وعامة ترفده عليه أن يودع قلوبهم هيبته.

إن الأمة الأصل ،بحقوقها المثبتة شرعا، ليست عنصرا تابعا، بل هي الشاهدة على الناس الآمرة بالمعروف والناهية عن المنكر، وإذا كان تاريخ المسلمين أثبت عكس هذا فليس حجة بل هو إمكان تاريخي فقط.

وإن مقصد الرعية الواعية بحقها السياسي جهد حركي متواصل لربط الفعل السياسي بالشرع، وتنقيته من طغيان فاعل سياسي معين، ليبقى مجالا للمشاركة التعاونية، فالرعية« في إطار حركتها تلك، ترى أن حياتها من أجل أداء مهمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تتجسد في عملية الاهتداء والهداية، ومن ثم فإنها تطالب، وفق عناصر وعيها وتكوينها الحضاري المرتبط بالإسلام، بالمجتمع الإسلامي، باعتباره وسيلة لهداية الإنسان وحماية إيمانه، وكوسيلة لإيجاد الشخصية الإنسانية المهتدية في مجتمع مهتد تقوده قيادة مهتدية تحمل معه الهداية إلى البشرية عامة»[2].

والارتباط المعرفي بين مقصد الرعية ومقصد الأمة يدفع بكل قوة معرفية كون العلاقة بين الحاكم والمحكوم هي علاقة ملك وخضوع. وذلك لأن كليهما

---

١- سلوك المالك في تدبير الممالك ، ص١٧٦.

٢- في النظرية السياسية ، ص٣٩٢.

راع للآخر وكلا مسؤولا عن رعيته. كما أن هذا الارتباط لا يقبل أن يكون مفهوم الرعية دالا على معنى يعطي شعورا بأنها فئة « هي موضوع للحكم وممارسة السلطة وليست طرفا في علاقة تقوم على الحقوق والواجبات »[١].

فالوعي التام بمقصد الرعية يكمن في إدراك الرعية لوظيفتها السياسية، وبالرجوع إلى دلالات النصوص المتعلقة برعاية الأمة وقيادتها وبتبليغ الدعوة، فإن الرؤية الإسلامية «تقتضي بأن المجتمع الإسلامي مجتمع سياسي لا يتمكن من التحرك إسلاميا إلا ككيان سياسي ذي قيادة سياسية. كما أن منظومة التكاليف الشرعية تقتضي بأن الأصل في كل فرد مخاطب بالرسالة الإسلامية أن يكون سياسيا أو رجل دولة، وأن يعد لذلك وأن ينشأ على ذلك، فالعملية التربوية هي في أصلها عملية سياسية، بكونها تقصد في الأصل إلى إعداد رجل الدولة أي السياسي المؤمن الذي يتمكن من رعاية شؤونه والمشاركة في رعاية شؤون الأمة في الداخل والخارج بأدائه الإيماني المتجه نحو مرضاة الله»[٢]، إضافة إلى الإعداد العقدي والتربوي والاجتماعي.

---

١- في مصادر التراث السياسي الإسلامي ، ص٨٦.

٢- في النظرية السياسية، ص٣٩٥.

## المبحث الرابع: التطبيق في المبادئ.

لقد تم تأخير التطبيق في المبادئ عن التطبيق في الوظائف باعتبار المحددات المقاصدية الوظيفية هي قوالب مؤسساتية لصياغة المبادئ، وإبرازها دعائم لتنزيل السياسة الشرعية في الواقع. ومتى تحققت تلك المحددات الوظيفية اكتملت الخطوة المنهجية اللازمة لكشف المقاصد المبدئية وإخراجها من حيز القوة النظرية إلى حيز القوة الفعلية والممارسة الدائبة، وسيتم التوقف عند ثلاثة مقاصد مبدئية هي:

- مقصد العدل.
- مقصد الشورى.
- مقصد الحقوق.

ولهذه المبادئ الثلاثة مقاصد وظيفية كبرى في إبراز بناء السياسة الشرعية، من حيث إن المنطق الشرعي وتنزيله يفرض أن يحيى كل إنسان تحت مظلة سياسة عادلة هي قوام الدين والدنيا وسبب صلاح المخلوقين وميزان التناصف والتعامل. وأن يرى الفروض والمصالح العامة تدبر بالشورى والحوار وتغليب المصالح العامة على المصالح الخاصة، بعيدا عن سلطة القهر والطغيان والاستبداد. وأن يتمتع بحقوقه الخاصة والعامة دون إغفال لواجباته الاستخلافية والتعميرية للأرض، وذلك بتفعيل كل مظاهر التكريم الإلهي للإنسان التي تدفع كل ذرائع الاستعباد والحرمان من الحقوق الفطرية والطبيعية.

### المطلب الأول: مقصد العدل.

يعتبر العدل القانون الكلي الذي أجمعت البشرية ، باختلاف أديانها ومذاهبها الفكرية،على اعتباره من المصالح الضرورية التي لا تستقيم حياة الناس الاجتماعية والفردية إلا به. ومن ثم عملت البشرية على تمجيده

والمطالبة بنشره على الإجمال، وإن اختلفت في قضايا منه تتعلق بالانتماء العقدي والاتجاه الفكري.

وعلى مقتضيات العدل، يتأسس الاستخلاف الأرضي ويتم نجاح العمران البشري في جميع أهدافه الخيرة النبيلة. وقد تستقيم أمور البشرية وقواعد اجتماعها مع العدل والكفر، ولا تستقيم مع الظلم والإيمان، فصلاح حال الإنسان في العدل كما أن فساده في الظلم.

والعدل مشتق من المعادلة بين شيئين، فهو مقتض شيئا ثالثا وسطا بين طرفين، وهو فعل ما يجب فعله لوضع الأمور في مواضعها، والعدالة تصحيح الأفعال، وخلق يبعث المتخلق به على إقامة العدل في نفسه وفي الناس ما استطاع إلى ذلك سبيلا. وهو يتطلب امتلاك ميزان دقيق لإعطاء كل ذي حق حقه وتعيينه له قولا وفعلا، والعمل بالإنصاف في كل شيء وفي جميع الأحوال وبكل الوسائل المشروعة. قال تعالى: ﴿ وَأَقِيمُواْ ٱلْوَزْنَ بِٱلْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُواْ ٱلْمِيزَانَ ﴾ [1]، وقال سبحانه: ﴿ وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْـًٔا ۖ وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا ۗ وَكَفَىٰ بِنَا حَٰسِبِينَ ﴾ [2]، وقال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴾ [3].

ومبدئية مقصد العدل في ذاته وأصليته في التصور الإسلامي يبرز في كونه ثمرة لمقصد التوحيد، ومطلبا فطريا لا ينحصر اقتضاؤه في الاعتقاد به وإنما يتجاوزه للعمل والتحقيق، فلا يسمى عدلا إلا إذا أشرب في الأفعال الإنسانية ونزل أحسن تنزيل. ولذا يجد المستقرئ للنص الشرعي أن الأمر بالعدل جاء منطوقا بإلزاميته، صريحا في وجوب إقامته، متعلقا بمطلق الفعل الإنساني غير مقيد بزمان أو مكان خاص أو بأفراد معينين. قال

---

١- سورة الرحمن، الآية: ٧.

٢- سورة الأنبياء، الآية: ٤٧.

٣- سورة المائدة، الآية: ٤٤.

تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ ﴾ [1]. فلا تؤثر في التزام العدل والحرص عليه أية علاقة معنوية أو مادية، عصبية أو عرقية، حب أو كره، دينية أو مذهبية، فالعدل مأمور به في كل الأحوال ومع جميع الأشخاص، قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلۡقِسۡطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوۡ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمۡ أَوِ ٱلۡوَٰلِدَيۡنِ وَٱلۡأَقۡرَبِينَۚ إِن يَكُنۡ غَنِيًّا أَوۡ فَقِيرٗا فَٱللَّهُ أَوۡلَىٰ بِهِمَاۖ فَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلۡهَوَىٰٓ أَن تَعۡدِلُواْۚ وَإِن تَلۡوُۥٓاْ أَوۡ تُعۡرِضُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعۡمَلُونَ خَبِيرٗا ﴾ [2]، وقال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلۡقِسۡطِۖ وَلَا يَجۡرِمَنَّكُمۡ شَنَـَٔانُ قَوۡمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعۡدِلُواْۚ ٱعۡدِلُواْ هُوَ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرُۢ بِمَا تَعۡمَلُونَ ﴾ [3]، وقال تعالى: ﴿ وَإِذَا قُلۡتُمۡ فَٱعۡدِلُواْ وَلَوۡ كَانَ ذَا قُرۡبَىٰ ﴾ [4].

وقد زادت السنة النبوية بيان مفهوم العدل في القرآن الكريم تفصيلا وإيضاحا، فمن جملة ما كلف الله تعالى به رسوله الكريم الدعوة إلى الاستقامة والعدل بين الناس، قال تعالى ﴿ فَلِذَٰلِكَ فَٱدۡعُۖ وَٱسۡتَقِمۡ كَمَآ أُمِرۡتَۖ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡۖ وَقُلۡ ءَامَنتُ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِن كِتَٰبٖۖ وَأُمِرۡتُ لِأَعۡدِلَ بَيۡنَكُمُ ﴾ [5]، وقال ﷺ: « المقسطون على منابر من نور يوم القيامة عن يمين الرحمن، وكلتا يديه يمين » [6]. وقال صلوات الله عليه في دعائه: « أسألك خشيتك في الغيب والشهادة، وكلمة الحق في الغضب والرضى والقصد في الفقر والغنى » [7]. وروى ﷺ عن ربه أنه قال: «يا عبادي

---

١- سورة النحل، الآية: ٩٠.

٢- سورة النساء، الآية: ١٣٤.

٣- سورة النساء، الآية: ٩.

٤- سورة الأنعام، الآية: ١٥٣.

٥- سورة الشورى، الآية: ١٣.

٦-أخرجه الإمام مسلم في صحيحه ، كتاب الإمارة .

٧- أخرجه الإمام أحمد في مسنده، ٤/٢٦٤.

إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرما فلا تظالموا»[١]. وهذا يعني، بالمفهوم المخالف، أن التخلق بمقصد العدل واجب شرعي، فهو« حالة للنفس وقوة بها تسوس الغضب والشهوة وتحملهما على مقتضى الحكمة وتضبطهما في الاسترسال والانقباض على حسب مقتضاها»[٢]، فقوة العدل ضبط للشهوة والغضب تحت إشارة الشرع والعقل،ومقتضى هذا وجوب إقامة العدل في جلب مصالح الخلق ودفع مضارهم في أمور دنياهم وآخرتهم، لأن الظلم نقيضه بمعنى وضع الأمور على غير مقتضى الحكمة الشرعية والعقلية.

فالعدل في الإسلام نظام جامع، يتعلق بما يقوم به الناس من حق الله تعالى عليهم ومن حقهم على أنفسهم ومن حق بعضهم على بعض ومن حق محل وجودهم عليهم.

ولاستيفاء أمانة هذه الحقوق أنزل الله الكتاب الحكيم ولازمه العدل، قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾ [٣]، « فالكتاب والعدل متلازمان، والكتاب هو المبين للشرع، فالشرع هو العدل، والعدل هو الشرع، ومن حكم بالعدل فقد حكم بالشرع » [٤]. فمجمع العدالة هو الشرع « وبه تعرف حقائقها، ولو توهمناه مرتفعا لكان يؤدي إلى أن لا يكون عدالة على الحقيقة في شيء من جزئيات الأفعال، ولا يكون في كثير من كلياتها » [٥]. ولما كانت الشريعة مجمع العدل ومنبعه، كان صلاح السياسة المرتبطة بها لا يتحقق إلا بقيامه على أساس مقصد العدل، فأية سياسة امتنعت عن انتظامه والتزامه كانت ظالمة، يقول

---

١- أخرجه الإمام مسلم في صحيحه، كتاب البر والصلة ولآداب.

٢- إحياء علوم الدين، ٣/٥٩.

٣- سورة الحديد، الآية: ٢٤.

٤- مجموع الفتاوى، ٣٥/٣٦٦.

٥- الذريعة إلى مكارم الشريعة ، ص٢٤٤.

ابن القيم « ومن له ذوق في الشريعة واطلاع على كمالاتها وتضمنها لغاية مصالح العباد في المعاش والمعاد، ومجيئها بغاية العدل الذي يفصل بين الخلائق، وأنه لا عدل فوق عدلها ولا مصلحة فوق ما تضمنته من المصالح. تبين له أن السياسة العادلة جزء من أجزائها وفرع من فروعها، وأن من له معرفة بمقاصدها ووضعها وحسن فهمه فيها لم يحتج معها إلى سياسة غيرها البتة» [1].

فالعدل من المصالح الكلية التي لا قيام للسياسة الشرعية إلا بها، فهو أساس الفعل السياسي الشرعي في كافة شؤون الحكم والإدارة، وفي كل ما يتعلق بحقوق الناس والقوانين الضابطة لتصرفاتهم الخاصة والعامة في مجال جلب المصالح الضرورية والحاجية والتحسينية، ودرء المفاسد الناشئة من التجاذبات النفسية والاجتماعية والاقتصادية التي تتحكم في الإنسان، فتدفعه نحو ظلم نفسه والآخرين. فهذه النظرية التأسيسية لمقصد العدل تبرز أن العدل واجب في قضايا السياسة الشرعية « وعدم إقامته يعتبر إثما، وبما أن الإثم ينقص من إيمان صاحبه، فالإيمان لا يتحقق بوصفه الكامل إلا إذا تحقق العدل في كل قضية. فالمسلمون مطالبون بأن يحرصوا على العدل الخاص والعام حرصهم على المحافظة على إيمانهم» [2]. وقد تم التعبير عن شمولية تلك النظرية بالقول: « الملك بناء، والجند أساسه، فإذا قوي الأساس دام البناء، وإذا ضعف الأساس انهار البناء، فلا سلطان إلا بجند، ولا جند إلا بمال، ولا مال إلا بجباية، ولا جباية إلا بعمارة ولا عمارة إلا بالعدل، فصار العدل أساس الجميع» [3]. وشمولية التأسيس لمقصد العدل لا تفي بمصالحها إلا عبر أدوات ضابطة لتنزيل العدل وعدم الاكتفاء بالعلم به، منها مثلا أداة مقصد الدولة، وأداة مقصد القضاء، وأداة مقصد التشريع.

---

١- الطرق الحكمية، ص٤.

٢- دفاع عن الشريعة، لعلال الفاسي ، ص٨١.

٣- الشهب اللامعة، ص٨٧.

يمثل مقصد العدل سياجا منيعا لمقصد الدولة، باعتباره أداة تنظيمية للحكم وتدبيرا للعمل السياسي، من أن تخرج الدولة عن هذا الاعتبار، فتصير أداة للاستكبار واسترقاق البشر وقهرهم. فعلى قاعدة مقصد العدل تنشأ الدولة أداة تنمي قدراتهم على التحرر وتعينهم على إنجاز مشروع الاستخلاف على الأرض وتعميرها. وتعين أصحاب المسؤوليات في الولايات المختلفة على التصرف « بما هو الأصلح للمولى عليه درءا للضرر والفساد، وجلبا للنفع والرشاد، ولا يقتصر أحدهم على الصلاح مع القدرة على الأصلح إلا أن يؤدي إلى مشقة شديدة، ولا يتخيرون في التصرف حسب تخيرهم في حقوق أنفسهم.. لقول الله تعالى ﴿ وَلَا تَقْرَبُواْ مَالَ ٱلْيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ [1]. وإن كان هذا في حقوق اليتامى فأولى أن يثبت في حقوق عامة المسلمين فيما يتصرف الأئمة من الأموال العامة، لأن اعتناء الشرع بالمصالح العامة أوفر وأكثر من اعتنائه بالمصالح الخاصة. وكل تصرف جر فسادا أو دفع صلاحا فهو منهي عنه» [2].

ولما يهيمن التصرف بما هو أصلح والمصلحة الأعدل، يكون مقصد العدل قد نزل أحسن تنزيل في السياسة الشرعية وأدى إلى إزالة مظاهر الظلم والاستضعاف والاستكبار.

وتقرير مقصد العدل نهجا عمليا للدولة، باعتبارها أداة، يبرز في نحو:

- التوزيع العادل في إسناد الولايات، بناء على معياري القوة والأمانة والخبرة والكفاءة. سواء أكانت متعلقة بتصرف الشؤون السياسية العامة أم الموارد المالية والخدمات وكسب الأرزاق، أم ميادين الفقه والعلم والنظر في المنقولات والمعقولات.

- تحقيق الأمن الاجتماعي بإنشاء نظام شامل يقصد حراسة الدين

١- سورة الأنعام، الآية: ١٥٣.

٢- قواعد الأحكام في مصالح الأنام ، ٢/٧٥.

وحفظ النفوس والعقول والأموال والأعراض وحماية الأمة من اعتداء عدوها، وإعداد العدة التي تجعلها مرهوبة الجانب ينظر لها نظرة المهابة والوقار. ففي « إشاعة العدل قوة القلب وطيب النفس ولزوم اليقين وأمان من العدو» [1]. فالعدل أقوى جيش وأهنأ عيش.

إن تنفيذ ما تقتضيه السياسة الشرعية من مقصد العدل تظهره أداة القضاء، فهي المخبر الحقيقي عن تنزيل مقصد العدل، وهي المؤشر العملي عن التزام السلطة السياسية الحاكمة بخلق العدل منهجا مستقيما تسير عليه. فالقضاء « من الوظائف الداخلة تحت الخلافة، لأنه منصب الفصل بين الناس في الخصومات حسما للتداعي وقطعا للتنازع، إلا أنه بالأحكام الشرعية المتلقاة من الكتاب والسنة» [2]. فحقيقة القضاء قطع المنازعات والفصل بين الخصومات بإنزال حكم شرعي على سبيل الإلزام.

ووسيلة القضاء في تحقيق مقاصد الشريعة هي فهم الواقع واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات، ثم فقه النص الشرعي لاستنباط الحكم الشرعي الواجب تطبيقه في ذلك الواقع.

ومقصده الأصلي تحقيق العدل ودرء الموانع التي تحول دون حقوق الناس ورفع الظلم عنهم. وبهذا كانت مؤسسة القضاء جهازا حيويا بالشرع، وبأداء الأمانات إلى أهلها على وجه الحق، وبتقرير حقوق الناس على ميزان العدل. قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعَۢا بَصِيرٗا﴾ [3].

ومقصد العدل هو المعنى المحوري الذي يدور عليه كتاب عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري الذي أثبته ابن القيم معلقا عليه أن العلماء تلقوه بالقبول «وبنوا عليه أصول الحكم والشهادة، وأن الحاكم والمفتي أحوج شيء

---

١- الشهب اللامعة، ص٨٨.

٢- مقدمة ابن خلدون، ٢/٦٢٧.

٣- سورة النساء، الآية: ٥٧.

إليه وإلى تأمله والتفقه فيه»[1]. ونصه « أما بعد فإن القضاء فريضة محكمة وسنة متبعة، فافهم إذا أدلي إليك، فإنه لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له، آس الناس في مجلسك وفي وجهك وقضائك، حتى لا يطمع شريف في حيفك ولا ييأس ضعيف من عدلك، البينة على المدعي واليمين على من أنكر، والصلح جائز بين المسلمين إلا صلحا أحل حراما أو حرم حلالا، ومن ادعى حقا غائبا أو بينة فاضرب له أمدا ينتهي إليه. فإن بينه أعطيته بحقه، وإن أعجزه ذلك استحللت عليه القضية، فإن ذلك هو أبلغ في العذر وأجلى للعماء. ولا يمنعك قضاء قضيت فيه اليوم فراجعت فيه رأيك فهديت فيه لرشدك أن تراجع فيه الحق، فإن الحق قديم لا يبطله شيء، ومراجعة الحق خير من التمادي في الباطل... ».

فالقضاء مقصده العدل، ووسيلته العلم بالعدل والقوة على تنفيذه والإلزام به. وترجع شروط وجوب القضاء العادل إلى خلق تعظيم أحكام الشريعة وإرادة العمل بها، ثم إلى استقلاله التام عن التأثر بأية قوة مادية أو عصبية، فالناس سواسية أمام الشرع، لا يحول دونهم ودون حقوقهم كونهم مسلمين أو كافرين، عربا أو عجما، بيضا أو سودا.

وقد تحقق استقلال السلطة القضائية، منذ خضوع الخلفاء الراشدين لصلاحية القضاء. ومن ذلك ما روي أن « عمر بن الخطاب وأبي بن كعب تقاضيا إلى زيد بن ثابت في محاكمة بينهما، فقصداه في داره فقال زيد لعمر: لو أرسلت إلي لجئتك، فقال عمر: في بيته يؤتى الحكم، فأخذ زيد وسادته ليجلس عليها عمر، فقال عمر: هذا أول جور، سو بيننا في المجلس، فجلسا بين يديه، ونظر بينهما فتوجهت اليمين على عمر، فقال زيد لأبي لو عفوت أمير المؤمنين عن اليمين؟ فقال عمر: ما يدري زيد ما القضاء، وما على عمر أن يحلف أن هذه أرض وهذه سماء»[2].

---

١- إعلام الموقعين، ١/٨٥-٨٦.

٢- أدب القاضي للماوردي، ٢/٢٥٢.

وارتباطا باستقلال القضاء الذي يهدف إلى إحقاق الحق وحفظ الأمانات وحصر الظلم الذي به خراب الاستخلاف، يتعلق مقصد العدل بإنشاء نظام للمظالم والرقابة الإدارية ينصف الناس من الحاكمين وأهل الولايات، ويؤكد سيادة أحكام الشريعة ومقاصدها على الجميع، وأن الدولة دولة الشريعة. ونظام المظالم وظيفة ممتزجة من سطوة الحكم السياسي ونصفة القضاء، وتحتاج إلى علو يد وعظيم رهبة تقمع الظالمين من الخصمين وتزجر المعتدي، ولذا كانت تولية هذه الوظيفة إنما تكون للحاكم لإمضاء ما يعجز القضاة أو غيرهم عن إمضائه[1].

فالعدالة شرط في كل ولاية وفي كل مؤسسة وفي كل أفراد المجتمع، لتكون العدالة وازعة عن التقصير في جلب المصالح ودرء المفاسد. وهذه قاعدة كلية في التشريع السياسي الإسلامي تحكم كل العلاقات أيا كان أطرافها لاستنادها إلى معيار واحد هو العدل المطلق.

والعدل لا يظهر في القضاء بين الناس في منازعاتهم وخصوماتهم، بل وفي التشريع لهم أيضا، فلأجل « تسهيل إقامة العدل على وجه لا يوجد فيه للباطل مسرب، كان من أول النظم في الإسلام توضيح وجوه الحكم في الأعمال قصدا لإيصال الحكم حق المستحق إليه على وجهه، حياطة للعدل في الأحكام بحيث لا يلتبس الجور على الناس »[2]. وقد كان الاجتهاد التشريعي المسلك الواضح في إبراز مقصد العدل، من خلال البيان الوافي لحقوق الله على العباد، وحقوق العباد على الله تعالى، وحقوق العباد على العباد، وحقوق الأنفس على ذاتها ومكان عيشها، وذلك في فقه العبادات والمعاملات والأخلاق، بحيث اتسعت كتب الفقه، ولم يترك الفقهاء شاذة ولا فاذة إلا وقد بينوا كيفية العمل فيها على وجه العدل،«فتقوم بذلك علم الحقوق الإسلامية وهو أوسع ما عرف من علوم الحقوق، ولا يضيق عن

---

١- مقدمة ابن خلدون ، ٢/ ٦٣١.

٢- أصول النظام الاجتماعي، ص٧٨٧.

أن يؤوي إليه ما أحدثته العصور الأخيرة من أحوال ومعاملات لم يكن لها نظائر فيما سلف ويشملها قول عمر بن عبد العزيز: « تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور » على أن قيد – من الفجور –قيد طردي خرج لمراعاة الغرض الذي قال فيه مقالته فينبغي لنا الوقوف عند قوله بقدر ما أحدثوا» [1].

وحقيقة قصد العدل ، في علاقته بالسياسة الشرعية، كونه مجموعة من العلاقات بين أفراد المجتمع والواقع المتغير تعكس تفاعلا متسقا بفضل التشريع فيما لا نص فيه وفهم ما فيه نص بحسب الضرورات وتغير حاجات الناس بتغير الزمان والمكان، من غير بغي ولا اعتداء. والاجتهاد التشريعي يظهر مقومات العدل في كشفه للقواعد العامة التي تصلح للتطبيق في كل زمان ومكان، وفي تركه التفاصيل تحكمها القواعد المستنبطة من القواعد العامة التي تلائم الحاجات المختلفة للناس في كل زمان ومكان.

وحيوية مقصد العدل تبرز في حيوية الاجتهاد التشريعي الذي يتسع لحركة الحياة، فيساير تطور حقوق الناس في تلك الحركة، والجمود على الطريقة الحرفية في فهم مقصد العدل لا يكشف بحق غنى مفهوم العدل في الشرع، وإنما يسجنه في مضامين تاريخية ومفاهيم محدودة بالزمان. وهذا ما يمكن ملاحظته حول المنهجية السياسية التي ألفت بها الأحكام السلطانية التي أبرزتها وكأنها التصور المكتمل لممارسة السياسة الشرعية عند المسلمين، فاعتقاد أنها تشكل تصورا مكتملا يمثل مقصد العدل في الإسلام، ينطوي على ضعف في إدراك إطلاقية النص الشرعي واستيعابه لمعان جامعة تمكن العقل المسلم من صياغة تصورات أكثر قربا من الخلافة الشرعية التي يوجد فيها العدل المحض، صياغة مناسبة للأزمنة والأمكنة وما يحصل فيها من تبدلات عمرانية وتغيرات معرفية تستلزم منهجا متحركا في فهم للنص الشرعي يكون إطاره المنهجي النظري مراعاة

---

١– نفسه، ص١٨٩.

مصالح الناس جميعا، وتحقيق العدل بينهم ورفع الحرج عنهم.

فمقصد العدل في جانبه المتجدد لا سبيل إلى تحقيقه إلا إعمال العقلية المقاصدية التي تجعل العلم رائدها في تدبير المصالح الشرعية، على أساس من العدل في السياسة والاجتماع والاقتصاد وفي كل واقع المسلمين.

إن مقصد العدل هو روح السياسة الشرعية وميزانها الكلي، وهو قضية عقدية تجعل الفعل السياسي الشرعي مراقبا بالنص الشرعي وما يستخلص منه من قواعد شرعية محكمة تجتهد العقول في إيجاد صيغ عملية لتنزيلها في واقع متحرك لتحقيق مجموع المصالح الممكنة التي يكون بها الإنسان إنسانا متخلقا بأخلاق القرآن الكريم، فليس المقصود تحقيق مصالح مادية بحتة فقط، وإنما مصالح مقدور عليها شاملة لكل مقتضيات الوجود الإنساني، ولهذا فكما تحقق عدالة الإنسان مع نفسه مصلحة إصلاح النفس ثم الخضوع لله تعالى والانقياد له، تحقق العدالة القضائية مصلحة الأمن والسلم والاستقرار، وتحقق العدالة الاجتماعية مصلحة العيش الكريم والحياة الطيبة.

والعدالة الاجتماعية في سياق السياسة الشرعية لا تتعلق بتوزيع ثروة الأمة بما يحقق مصالح كل فرد من أفراد المجتمع فقط، ولكن تتعلق أيضا بتحقيق الكرامة والاحترام والوضعية الاعتبارية لكل فرد. فهذه القيم العملية مدخل لكي لا تكون الثروة دولة بين الأغنياء، أو محصورة في إقليم معين، أو محتكرة في أيدي فئة معينة، فيكون التكافل الاجتماعي والتعاون على البر والتقوى مقام الصراع والتطاحن والتحقير والتحاسد.

إن مقصد العدل شرط وجود جميع المؤسسات والأجهزة وأساس شرعية كافة الأحكام والقرارات، وهو مقصود كل شيء يتحرك في الدولة، بحيث يضع للدولة « من نظم الحكم ومن ضمانات العدالة القضائية ومن ضمانات

الأمن والسلام ومن ضمانات المعيشة الاقتصادية المعتدلة، ما يجعل الدولة خادما حقيقيا للفرد، يأتمنها على ماله وعرضه ودمه وفكره ومعتقده، وتضمن هي له ماله غير منقوص وعرضه غير مبذول ودمه غير مستباح وفكره غير مهان ومعتقده غير مقاوم» [١].

**المطلب الثاني: مقصد الشورى.**

من آليات تحقيق مقصد العدل في السياسة الشرعية، مقصد الشورى الذي يزاوج بين كونه مبدأ ومنهجا؛ ذلك أن نظام العدل لا يؤدي وظائفه إلا في إطار نظام مجتمعي يعي الوعي التام مقصد الشورى، باعتباره مقصدا مؤسسا على حاكمية الله تعالى التي بمقتضاها يتساوى الناس في العبودية لله تعالى، فتنتظم قواعد عمرانهم واجتماعهم وتعاونهم بمنهج الشورى الذي يستوعب حركة المجتمع كافة في تصرفات الأفراد والأسرة والدولة والأمة.

وترجع الدلالة اللغوية للشورى في مجملها إلى العرض والإظهار والاستخراج والبيان والتوجيه والتحسين[٢]. فهي من شار يشور شورا إذا عرض الأمر على الخيرة حتى يعلم المراد منه [٣]. وهي بهذا تتعلق بالرأي إشارة به وإدلاء.

والشورى، في الاصطلاح، استخراج الأدلة ومعرفة الحق بالاجتهاد[٤]. ووسيلة هذا الاستخراج، الاجتماع على الأمر ومراجعة الرأي فيه للوصول إلى جلب منافعه ودفع مفاسده. وهذا الأمر غير مقيد في قضية معينة، بل مطلق يتناول كل تصرف اجتهادي أو سياسي أو اجتماعي يستوجب التشاور فيه بتبادل الرأي، ودراسة الأدلة لاختيار الرأي الأصلح. « فالشورى

١- النظم الإسلامية، لصبحي الصالح، ص٤٧٤.

٢-لسان العرب ، مادة شور.

٣- أحكام القرآن ، لابن العربي ، ١٦٦٨/٤.

٤- المغني، لابن قدامة، ٣٩٧/١١.

ألفة للجماعة ومسبار للعقول وسبب إلى الصواب، وما تشاور قوم إلا هدوا، وقد قال حكيم:

إذا بلغ الـرأي المشـورة فاستعن    برأي لبيب أو مشورة حازم
ولا تجعل الشورى عليك غضاضة    فإن الخوافي نافع للقوادم»[1].

ومقصد الشورى مجموعة المصالح الشرعية التي يحققها الوعي بالشورى الملازم للوعي بالحرية في سياق تحمل الإنسان لأمانة الاستخلاف على الأرض. فالوعي بالحرية الشرعية يفيد التحرر من كل أنواع التسلط التي تحول دون رؤية الحق، ولذا كانت ملازمته للوعي بالشورى تجمع بين المعنى النظري والمعنى العملي جمعا يجعل مقصد الشورى ليس – فقط – مجرد معنى سياسي أو اجتماعي متفق عليه، وإنما – أيضا- فعلا عمليا تجريبيا يقوم على العزم والقوة التي يقدر بها الإنسان على التعمير وممارسة سلطانه على المسخرات، فيؤسس النظام الاجتماعي السياسي النافع.

وكون هذا المقصد أمرا إلهيا واجبا على الفرد والجماعة في التصرفات الحياتية، يستخلص من فلسفة الشورى المستنبطة من أصول الدين وفروعه التي تؤكد على تحمل المسؤولية في القول والعمل بحرية مسؤولة تستدعي التعاون والاجتماع على إيجاد الرأي الأصلح في الأمور التي تهم القضايا الحياتية للفرد والجماعة، وهذه الفلسفة متضمنة في مقاصد الأحكام الشرعية التي تكشف عن حق الإنسان في أن يمتلك القدرة على التعرف والاختيار وفقا لقواعد شرعية وعقلية فيعبر عن رأيه بمسؤولية، وألا يكون إمعة إذا أحسن الناس أحسن وإذا أساءوا أساء، بل يوطن نفسه على معرفة الحق والبحث عنه بكل الوسائل، بحيث يؤخذ من صيغة الأوامر الإلهية في الأحكام الشرعية الدلالة على المشاركة الجماعية الفعلية والقوة التعاونية المثمرة التي لا تتأتى إلا بالاتصاف بخلق الشورى اتصافا يوازي ضرورة الاتصاف بأخلاق فاضلة مقصودة بالقصد الشرعي الأول، وهي خلق

---

١- أحكام القرآن، ١٦٦٨/٤.

اجتناب كبائر الإثم والفواحش، وخلق العفو عند الغضب، وخلق الاستجابة لله تعالى، وخلق إقامة الصلاة، وخلق الإنفاق، وخلق الانتصار عند مصيبة البغي، قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَٰٓئِرَ ٱلْإِثْمِ وَٱلْفَوَٰحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا۟ هُمْ يَغْفِرُونَ وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُوا۟ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَابَهُمُ ٱلْبَغْىُ هُمْ يَنتَصِرُونَ﴾ [1]. والخطاب بهذه الصفات الخلقية الرفيعة موجه للأمة باعتبارها جماعة المؤمنين المتوكلين الذين أمرهم شورى بينهم، مما يدل أن مقصد الشورى منهج وقائي من الغلط والانحراف والطغيان، ينظم مشاركة الأمة في تدبير شؤونها، وقد « مدح الله المشاور في الأمور، ومدح القوم الذين يمتثلون ذلك، وقد كان النبي ﷺ يشاور أصحابه في الأمور المتعلقة بمصالح الحروب، وذلك في الآثار كثير، ولم يشاورهم في الأحكام، لأنها منزلة من عند الله على جميع الأقسام من الفرض والندب والمكروه والمباح والحرام، فأما الصحابة بعد استئثار الله به علينا فكانوا يتشاورون في الأحكام ويستنبطونها من الكتاب والسنة، وإن أول ما تشاور فيه الصحابة الخلافة، فإن النبي ﷺ لم ينص عليها... وتشاوروا في أمر الردة، فاستقر رأي أبي بكر على القتال، وتشاوروا في الجد وميراثه، وفي حد الخمر وعدده..» [2].

والتزام خلق الشورى تكييف تربوي تتكون عليه الأمة، وينشأ عليه أفرادها في مدرسة الأسرة الشورية التي تنهج في حياتها منهج التراضي والاختياروالتوافق،قال تعالى: ﴿فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَن تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا﴾ [3].

فرغم أن التشاور قد ورد في سياق الحديث عن إرضاع الوالدات لأولادهن، فإن فيه دلالة قوية على ضرورة بناء الأسرة الشورية التي تكون

---

١- سورة الشورى، الآيات: ٣٤-٣٦.

٢- أحكام القرآن، ١٦٦٨/٤.

٣- سورة البقرة، الآية: ٢٣١.

الشورى حاكمة عليها في إقامة السكن والمودة والرحمة وتربية الأبناء. وهي التي تشكل اللبنة الأساس في تشييد صرح اجتماعي إنساني سليم وصحيح، تنتج عنه الدولة الشورية التي تجتهد في جعل علاقتها بمجتمعها « مبنية على الشورى سواء في حركة المجتمع داخلها أو علاقة المجتمع بمؤسساتها التنفيذية أو التشريعية » [1]، فإعمال الشورى دليل فرط التدبر واليقظة في أمور الدولة، باعتبار أن الشورى مقدمة للعزم في اتخاذ القرارات المؤذنة بالتنفيذ، وتستخلص أهمية هذا الإعمال من الخطاب الإلهي الموجه للرسول الأكرم، قال تعالى: ﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ ۖ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ ﴾ [2].

قال ابن تيمية: « إن الله أمر بها نبيه لتأليف قلوب أصحابه، وليقتدي به من بعده، وليستخرج منهم الرأي فيما لم ينزل فيه وحي من أمر الحروب والأمور الجزئية وغير ذلك فغيره ﷺ أولى بالمشورة « [3].

وكون الشورى مقدمة للعزم يظهر في النظم الدلالي للفاء التعقيبية، فلم تقل الآية «أو شاورهم في الأمر وإذا عزمت فتوكل على الله» ، لتخيره في أن يأخذ بالشورى أو أن يعزم في الأمر وحده، بل « كان رابط الجملتين الفاء التعقيبية ليكون العزم فالتوكيل عقب الشورى وبناء عليها. ومغزى الجملة العاقبة أن تنتهي الشورى إلى عزم وقرار، وأن ينقطع الأخذ والرد الذي تستصحبه إحالة الشورى وإدارة الرأي، وأن يستعان على مراودة الشك الذي يلابس الرأي البشري بالتوكل على أمر الله» [4].

---

١- الشورى الإسلامية رؤية تأصيلية تجديدية، لإبراهيم أبو الهيجاء، مجلة المنطلق ، ص٥١، ع٧/٢٠٠٤.

٢- سورة آل عمران، الآية: ١٥٩.

٣- السياسة الشرعية، ص١٦٩.

٤- الشورى والديمقراطية، لحسن الترابي، ص٢٠.

ويستنبط من الأمر الموجه للنبي إلزامية الأمة في ممارسة حق الشورى، وأنه ليس تفضلا من خليفة أو منحة من سلطان، وذلك أنه إذا أمر الله تعالى بها نبيه ﷺ نصا جليا مع أنه أكمل الخلق فما الظن بأمته ؟ إنها تلزمها إلزاما باعتبارها ذريعة كبرى تسد ظهور المستبدين الذين ضرب الله مثلا له في قصة فرعون التي أبرزت قمة التعالي والاستكبار واحتكار الرأي. قال تعالى: ﴿ وَنَادَىٰ فِرۡعَوۡنُ فِي قَوۡمِهِۦ قَالَ يَٰقَوۡمِ أَلَيۡسَ لِي مُلۡكُ مِصۡرَ وَهَٰذِهِ ٱلۡأَنۡهَٰرُ تَجۡرِي مِن تَحۡتِيٓۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ ﴾ [1]. وقال سبحانه: ﴿ قَالَ فِرۡعَوۡنُ مَآ أُرِيكُمۡ إِلَّا مَآ أَرَىٰ وَمَآ أَهۡدِيكُمۡ إِلَّا سَبِيلَ ٱلرَّشَادِ ﴾[2].

وإذا كان مقصد الشورى منهجا لسد مفاسد الطغيان والاستبداد، وهو ما يكشف أهميتها وضرورتها في الحياة الإنسانية، فإنه لا يجوز أن يكون الأمر بها في قوله تعالى: ﴿ وَشَاوِرۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِۖ ﴾ أمرا على سبيل الندب والاستحباب، وإنما يقتضي سياق الآية وفلسفة الشورى في الإسلام أن يكون على سبيل الوجوب في جميع التصرفات، لا سيما في الفروض الكفائية التي تدخل في المسؤوليات العامة كالولايات السياسية والاقتصادية.

كما أن مفهوم الأمر في الآية لا يقبل حصره في أمر خاص كحالة الحرب، قال ابن العربي: « المراد به الاستشارة في الحرب ولا شك في ذلك »[3]. فهذا التخصيص لا يتلاءم ومقصد الشورى وفلسفتها التي تظهر وجوبها في أمور الأمة كلها، وليس في أمر النبي ﷺ الخاص، لكنه وجوب منضبط بضوابط المحافظة على الشريعة ومقاصدها.

إن وجه إلزامية الشورى وشموليتها له صلة وثيقة بالخضوع لحاكمية الله تعالى، ومستخلص من إلزامية إقامة الصلاة والإنفاق في سبيل الله واجتناب كبائر الإثم والفواحش، ومن مراعاة حفظ النفس بتمكينها من المشاركة في

١- سورة الزخرف، الآية: ٥٠.

٢- سورة غافر، الآية: ٢٩.

٣- أحكام القرآن، ١/٢٩٧.

اتخاذ القرارات وإبداء آرائها بكل حرية مسؤولة. فإن النفس الإنسانية تجد كرامتها وعزتها حين تمارس حقها الشرعي. قال القرطبي: نقلا عن ابن عطية «والشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام»[1]،للدلالة على جواز الاجتهاد والأخذ بالظنون.

وكونها كذلك يقتضي أن تكون لها أحكام خاصة، لكن الشرع اكتفى بذكر القاعدة الكلية المتعلقة بها من حيث ضرورتها وإلزاميتها وشموليتها، وتربية النبي ﷺ للأمة عليها بالعمل. وترك التفصيل للأمة كما هو الشأن بالنسبة لمقصد الخلافة، وذلك لعلل منها [2]:

– إن الشورى منهج متغير خاضع لاختلاف أحوال الأمة في كثرتها وقلتها وشؤونها الاجتماعية ومصالحها العامة في الأزمنة المختلفة، فلا يمكن أن تكون له أحكام معينة توافق جميع الأحوال في كل زمان ومكان.

– وإنها، باعتبارها منهجا متغيرا وصيغة تنظيمية لمجتمع متغير، لا تتوافق ووضع أحكام ثابتة لها، إذ لو وضعت لها أحكام مؤقتة لخشي أن يتخذ الناس ما تم وضعه لذلك العصر وحده دينا متبعا في كل حال وزمان وإن خالف المصلحة الشرعية.

فالشورى ملزمة باعتبارها مبدأ، وقوة اجتهادية باعتبارها منهجا متجددا، ولذا لا يمكن الأخذ بظواهر مبايعة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي. فالمقصود هو اتباع الشرع ومخالفة الأهواء والمطامع. وقد نشأ الالتباس في أمر إلزامية الشورى وعدم إلزاميتها في التاريخ والفقه، بسبب عدم الفصل بين مقام كون رسول الله ﷺ إماما لا تلزمه الشورى، لأنه لا ينطق عن الهوى، وبين الخلفاء والسلاطين والأمراء. فأعطي لهؤلاء صفة عدم إلزامية الشورى الجارية على الرسول الكريم[3]. وهو عطاء مبني على قياس مع

---

١– الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي، ٨١٦/٢.

٢– الخلافة أو الإمامة العظمى، لرشيد رضا، ص٧٠.

٣– الشورى، الديمقراطية، لمحمد مهدي شمس الدين، ص٩، مجلة منبر الحوار، ع٣٤.س٩٤.

الفارق العظيم. وقد أثمر عدم الفصل هذا في تاريخ المسلمين وفقههم قبول البيعة القسرية وإمارة التغلب والاستيلاء، وجعل الاستبداد صفة ملازمة لتاريخ الدولة السلطانية والملك العضوض، وإن حقق مصالح دينية ودنيوية متعددة، فأنى يستقيم أمر أمة جعلت الشورى غير ملزمة في أمور هي ألصق بها، ووقفت جامدة عند أقوال تحصر عدد من تنعقد به بيعة الإمام من أهل الحل والعقد في ستة أو خمسة أو ثلاثة أو واحد، [1].

وإذا كان مقصد الشورى يتطلب وسائل تنظيمية لمصالح المسلمين العامة والخاصة المتعلقة بتنظيم الحكم والرقابة عليه وبأمور تحمل مسؤولية الولايات، فإنه لا يقوم إلا بمشورة السواد الأعظم من الأمة التي لاتجتمع على ضلالة، وبمشورة أهل العلم والرأي، أهل التقوى والأمانة وخشية الله تعالى، في أمور الإدارة والقضاء والفقه والحرب...فعن علي رضي الله عنه قال: قلت: « يا رسول الله إن عرض لي أمر لم ينزل قضاء في أمره ولا سنة كيف تأمرني؟ قال: تجعلونه شورى بين أهل الفقه والعابدين من المؤمنين، ولا تقضي فيه برأيك خاصة» [2]. ولهذا قال ابن عطية « من لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب، هذا ما لا خلاف فيه» [3].

ومصطلح أهل الشورى لا يحدد إلا في سياق مفهوم مقصد الأمة الحية ومفهوم الرعية الأمينة ومقصدها، بحيث لا يبقى منحصرا في وصف غائم هو أهل الحل والعقد. أو في كبار العلماء والقضاة ورؤساء الجند ووجوه الناس وسائر الزعماء الذين يرجع إليهم في الحاجيات والمصالح العامة. أو في الوزراء والأمراء وأصحاب الغلبة والعصبية. فالقرآن الكريم لم ينص على فئة معينة عند أمره نبيه الكريم بالشورى فقال: ﴿وَشَاوِرۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِۖ﴾، أي عموم المسلمين.

---

١- الأزمة الفكرية المعاصرة، ص٤٠.

٢- أخرجه الطبراني في المعجم. وأخرج أبوداود في سننه قوله ﷺ: «المستشار مؤتمن» كتاب الأدب.

٣- المحرر الوجيز لابن عطية، ٣/ ٢٨٠.

فأهل الشورى هم عموم المسلمين والسواد الأعظم من الأمة الذين ينظمون تنظيما علميا دقيقا، على نحو تشكيل مجلس للشورى يتكون ممن تختارهم الأمة وتثق فيهم وتفوضهم في تدبير شؤونها العامة، دون تعارض مع أي صيغة للحكم السياسي تحقق مصالح المسلمين من وجود الدولة. وعلى نحو الرجوع إلى جميع أفراد الأمة لاستشارتهم في قضايا رئيسة تتعلق بمصالحهم الضرورية، ووسيلته الاستفتاء وأي شكل لتنظيم مؤسسات الشورى. والنسبة المطلوبة في صورة اتخاذ قرار سياسي ما، تقتضي، وجوبا، اتخاذ الشورى مبدأ فاعلا في عمله لخدمة مصلحة الأمة وتعمير بلادها بحسب تبدلات الزمن وتنوع الابتلاءات. فالأمة بالشورى تنتج هيئاتها الحاكمة ومؤسساتها، وتكون الشورى سبيل التجديد وضمانة الشرع وحراسة الدين.

وترتكز ضرورة الاجتهاد التجديدي التشريعي في البحث عن تنظيم الشورى، على قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ﴾ [1]، فلفظة منكم جامعة لنظام الشورى وداعية إليه ومحددة لمقاصده. و منها:

- أن يكون الذين آمنوا طائعين لله تعالى ولرسوله الأمين.
- أن يختار الذين آمنوا منهم أهل التقوى والأمانة والقوة والخبرة، ليكونوا هم أولي الأمر الذين ينوبون عنهم فيما تجوز فيه النيابة من تدبير شؤونهم العامة.
- لا سبيل إلى إبراز أولي الأمر من الأمة إلا بالشورى ( الشورى النيابية أو شورى الأمة ).

وهذه المقاصد الثلاثة( الطاعة- الاختيار- الشورى) تظهر أن النظام السياسي الإسلامي يمتلك منطقا نسقيا متفاعلا تتكامل فيه الكليات

---

١- سورة النساء، الآية : ٥٩.

والجزئيات والوظائف. فوظيفة العقيدة ووظيفة الشورى ووظيفة التكريم والتعمير تترابط عمليا لإنجاح وظيفة الاستخلاف.

وليكون مقصد الشورى وسيلة فعالة في اتخاذ القرار والحسم فيه والوصول إلى مقصدها الأصلي وهو تدبير شؤون الأمة ونزع بذور التطاحن والاقتتال حول السلطة، كان لابد له من قواعد داخلية تتعلق بإدارته وكيفية دراسة المواقف والتداول فيه نحو:

- قاعدة الموازنة بين المصالح وفقه الأولويات.
- قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.
- قاعدة الإجماع.
- قاعدة الأكثرية أو الأغلبية المطلقة.

فهذه القواعد مفهومة شرعا إلا قاعدة الأكثرية التي تعتمد نظام الانتخاب أو التصويت. وهو نظام مستعار من التدبير السياسي الغربي المسمى ديمقراطية. وعن هذا النظام يقول يوسف القرضاوي « فإذا نظرنا إلى نظام كنظام الانتخاب أو التصويت. فهو في نظر الإسلام شهادة للمرشح بالصلاحية، فيجب أن يتوفر في صاحب الصوت ما يتوفر في الشاهد من الشروط بأن يكون عدلا مرضي السيرة كما قال تعالى: ﴿ وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ ﴾ [1]، ﴿ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ ﴾ [2]. ويمكننا أن نخفف من شروط العدالة وأوصافها هنا بما يناسب المقام، ويمكن أكبر عدد من المواطنين من الشهادة، ولا يستبعد إلا من أثبت عليه القضاء جريمة مخلة بالشرف ونحوها، ومن شهد لغير صالح بأنه صالح، فقد ارتكب كبيرة شهادة الزور، وقد قرنها القرآن بالشرك بالله، إذ قال: ﴿فَٱجْتَنِبُواْ ٱلرِّجْسَ مِنَ ٱلْأَوْثَٰنِ وَٱجْتَنِبُواْ قَوْلَ ٱلزُّورِ ﴾ [3]. ومن شهد لمرشح

---

١- سورة الطلاق، الآية: ٢.

٢- سورة البقرة، الآية: ٢٨١.

٣- سورة الحج، الآية:٢٨.

بالصلاحية لمجرد أنه قريبه أو ابن بلده أو لمنفعة شخصية يرتجيها منه، فقد خالف أمر الله تعالى ﴿ وَأَقِيمُواْ ٱلشَّهَٰدَةَ لِلَّهِ ﴾ [1]. ومن تخلف عن أداء واجبه الاختياري حتى رسب الكفء الأمين، وفاز بالأغلبية من لا يستحق، ممن لم يتوفر فيه وصف القوي الأمين، فقد خالف أمر الله في أداء الشهادة وقد دعي إليها، وقد قال تعالى ﴿وَلَا يَأْبَ ٱلشُّهَدَآءُ إِذَا مَا دُعُواْ﴾ [2]،﴿ وَلَا تَكْتُمُواْ ٱلشَّهَٰدَةَۚ وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُۥٓ ءَاثِمٌ قَلْبُهُۥ﴾ [3].» [4].

أما تحكيم آلية الأكثرية والأغلبية، فقد لوحظ على إعمالها في تفعيل الشورى محاذير تصورية منها [5]:

- أنها آلية مستعارة من الفكر السياسي الغربي.

- أنها آلية غير شرعية من جهة أن الحق لا يعرف بكثرة العدد أو قلته وإنما يعرف بذاته. وأن الأكثرية وردت في القرآن الكريم مقترنة بصف الباطل وفي جانب الطاغوت قال تعالى» ﴿ لَقَدْ جِئْنَٰكُم بِٱلْحَقِّ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَكُمْ لِلْحَقِّ كَٰرِهُونَ ﴾ [6]، وقوله: ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ﴾[7]. بينما الأقلية ممدوحة، قال تعالى: ﴿ وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِىَ ٱلشَّكُورُ ﴾[8]، وقال: ﴿ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ ﴾[9].

لكن هذه المحاذير لا ترتكز على أسس شرعية ترقى بها لتكون أدلة نافية للمراد من الاختيار وتحكيم الأكثرية، وذلك أن:

---

١- سورة الطلاق، الآية: ٢.

٢- سورة البقرة، الآية: ٢٨١.

٣- سورة البقرة، الآية: ٢٨٢.

٤- من فقه الدولة في الإسلام ، ص١٣٨.

٥- نفسه ، ص١٤١. الشورى الإسلامية، لإبراهيم أبو الهيجاء، ص٦١.

٦- سورة الزخرف ، الآية : ٧٨.

٧- سورة الأنعام، الآية: ١١٧.

٨- سورة سبأ، الآية: ١٣.

٩- سورة ص، الآية: ٢٣.

– جعل الاختيار شهادة يتساوى فيها الرجل والمرأة، هو نظر مقاصدي قويم يدعو إليه منطق الشرع في نظام مقاصد المعاملات، فالمصلحة الجامعة هي حفظ حقوق الناس وإشاعة الثقة بينهم وتوسيد الأمر إلى أهله.

– التعامل مع غير المسلم والاستفادة مما عنده ليس حراما ما لم يكن ذلك التعامل ولاء له، وما لم تكن تلك الاستفادة مناقضة لأصل من أصول الشريعة. واستلهام ما عند الآخر من التجارب الدنيوية، ثم سبرها بمسبار الحق ومحك النظر الشرعي مقصود شرعي يوافق الأمر بالسير في الآفاق وأخذ العبرة وفهم السنن الكونية، ومن هذا الاستلهام استعارة آلية الأكثرية، لا باعتبارها قيمة مطلقة أبدية، وإنما باعتبارها أحسن وسيلة في الواقع المعيش، لا تعارض قطعيات الشرع أو أصلا من أصوله أو ما يعلم منه ضرورة، وتحقق مصالح شرعية ضرورية في اجتماع المسلمين ،منها تدبير الخلاف السياسي في أمور دنيوية تعميرية تحتمل أكثر من رأي.

وقد استدل يوسف القرضاوي على أن آلية الأكثرية مرجحة للآراء في القضايا الخلافية على ما يلي[1]:

– إن منطق العقل والشرع والواقع يقول: لابد من مرجح، والمرجح في حالة الاختلاف هو الكثرة العددية، فإن رأي الاثنين أقرب إلى الصواب من رأي الواحد.

– ومن السنة النبوية قوله ﷺ: « إن الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد»[2]، وقوله ﷺ لأبي بكر وعمر:«لو اجتمعتما على مشورة ما خالفتكما»[3]. وتنويهه ﷺ « بالسواد الأعظم» [4]، والأمر باتباعه.

– خروجه ﷺ إلى غزوة أحد استجابة لإرادة الأكثرية من الصحابة، وإن

---

١- من فقه الدولة، ص١٤٢.

٢- أخرجه الترمذي في سننه، كتاب الفتن، ٢١٦٦.

٣- أخرجه أحمد في مسنده ٤/٢٢٧.

٤- أخرجه الطبراني في المعجم الكبير، ٨/٨٠٣٣.

كان رأيه عليه الصلاة والسلام ورأي كبار الصحابة البقاء في المدينة والقتال منها دون الخروج للقاء المشركين خارجها.

وآلية الأكثرية في التصور الإسلامي تنحو نحو الإجماع لا المغالبة والإقصاء للأقلية، وذلك أن غلبة الأكثرية لم تأت إلا بعد استفراغ الأمة وسعها، وظهور أن الحق مع الأكثرية، فينشأ العزم عند أهل الأكثرية والأقلية للتنفيذ ثم الحرص على النجاح خدمة لمصلحة الاستخلاف بالقصد الأول.

وآلية الأكثرية في سياق المجتمع المسلم تستدعي آلية تنظيمية فرعية تتوافق ومبدأ المحاسبة في الشرع المشتق من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وتتلخص تلك الآلية في تحديد مدة لأهل الشورى وأولي الأمر يحاسبون في نهايتها على تصرفاتهم وإنجازاتهم وإخفاقاتهم، فيعاد التشاور من جديد ليفتح باب الاجتهاد والتجديد. وتحديد مدة زمنية للمحاسبة ليس أمرا بدعا، فكل العبادات هي محطة زمنية للمحاسبة واللوم على التقصير، وهي بارزة أكثر في شهر رمضان، فلماذا لا تكون مدة محددة يحاسب فيها متحملو أمانة شؤون الأمة السياسية والاقتصادية والاجتماعية...؟.

واستلهام آلية الأكثرية، باعتبارها جزءا من مفهوم الديمقراطية الغربية، يتطلب وضع إطار تصوري علمي يحدد ما بين الشورى والديمقراطية من الاتصال والانفصال.

وتتركز أسس الانفصال في تحديد الحاكمية لمن ؟

فهي في الديمقراطية ترجع إلى الشعب أولا وأخيرا، فهو صاحب السيادة مباشرة أو عن طريق من يفوضهم نيابة عنه، فالديمقراطية نظام للتشريع وحارس له اكتسب قدسيته من لدن المجتمع الغربي في سياق فلسفة ليبرالية وحكم لا ديني، فبعد إلغاء مرجعية الله تعالى للإنسان رعاية وتشريعا، كان لابد من ضمان بشري سياسي قانوني يحيط السلطة السياسية بالحدود والموانع اللازمة.

أما في الشورى ، فالحاكمية لله تعالى والسيادة له، والتشريع هو من آثار حاكميته، وليس من موضوعات البشر، فليس في الإسلام سلطة تشريعية لأحد من الناس لا الأكثرية ولا الأقلية، والاجتهاد فيما ليس فيه نص شرعي إنما يكون في ضوء مقاصد ما فيه نص. ولهذا فليس مجال الشورى التشريع في الإسلام، وإنما تطبيق ما جاء به بإيجاد المؤسسات المناسبة التي يقتضيها مبدأ ذلك التطبيق، باعتباره شأنا بشريا تحدده اختيارات الأمة بوساطة إعمال الشورى ومقاصدها.

فمقصد الشورى لا يتحقق بمعزل عن وجوب تطبيق أحكام الشريعة في الدولة والمجتمع والفرد. وهو نظام جزئي غير منقطع عن النظام التربوي الشمولي في الإسلام، فلا مجال لأي أمر سياسي أو اقتصادي أو اجتماعي منقطع عن الإيمان والعبودية.

ويتركز الاتصال بين الديمقراطية والشورى في كونهما آليتين تنظيميتين لتدبير الاختلاف السياسي وضمان مبدأ حرية الاختيار في سياق اقتراب كل آلية من مرجعيتها الفكرية والدينية.

وقد تناول جوانب الاتصال والانفصال عدد من الباحثين منهم مهدي شمس الدين الذي رأى أن مبدأ الشورى ينطلق من مبدأ ولاية الأمة على نفسها وأن للديمقراطية سمات[١]:

الأولى: سمة الخلفية الفلسفية الليبرالية.

الثانية: كونها آلية لإدارة السلطة وتداولها وانتقالها.

الثالثة: كونها آلية تشريعية لسن القوانين من خلال مؤسساتها التمثيلية.

بالنسبة للسمة الأولى، يرى أن المسلمين ليسوا ملزمين بها باعتبارها نظرية وضعية أو اعتقادا فلسفيا.

وبالنسبة لكونها آلية لإدارة السلطة، فلا يوجد في الشرع نص على

١- حوار حول الشورى والديمقراطية، مجلة منبر الحوار، ص٢٠. ع ٣٤. س ٩٤.

الإطلاق يمنع من اعتماد الديمقراطية وأساليبها ومؤسساتها.

وأما في الحقل التشريعي ففيه جانب مغلق على المشرعين، وهو داخل تحت حاكمية الله تعالى، وجانب تنظيمي إداري لا يدخل في الأحكام الشرعية إلا بمقدار مراعاته للمبادئ العليا في الشريعة.

يقول يوسف القرضاوي: «والمسلم الذي يدعو إلى الديمقراطية إنما يدعو إليها باعتبارها شكلا للحكم، يجسد مبادئ الإسلام السياسية في اختيار الحاكم، وإقرار الشورى والنصيحة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومقاومة الجور ورفض المعصية وخصوصا إذا وصلت إلى كفر بواح فيه من الله برهان»[1].

إن الأولوية في الفعل الحضاري للمسلمين إحياء المصطلحات الإسلامية، ومنها مصطلح الشورى، ففي إشاعته بدل مصطلح الديمقراطية بعد عقدي وحضاري، وإن كان لا مشاحة في الاصطلاح لما يكون المراد منه مفهوما على حقيقته، لأن مدار الحكم ليس على الأسماء والعناوين، بل على المسميات والمضامين. لكن في تعميم مصطلح الشورى فوائد عظيمة ليس أقلها التذكير بلوازمه الأساسية، وهي اتباع حاكمية الله تعالى وكونه مندرجا ضمن مقصد الأمة ومحققا لمصالح السياسة الشرعية.

### المطلب الثالث: مقصد الحقوق.

الحق من أسماء الله تعالى، وهو في اللغة الثابت الذي لا يسوغ إنكاره وضده الباطل، وجمعه حقوق وحقاق. وحق الأمر يحق حقا وحقوقا صار حقا وثبت[2]. وقد جاء لفظ الحق في القرآن الكريم قوي الدلالة على أنه من مقاصد الإسلام الكبرى. وذلك أنه دعوة الحق وتعيين الحقوق وتبيين مراتبها وتخليص متشابهها بما يجعلها قوة معنوية في التصور وقوة حركية

---

١- من فقه الدولة، ص١٤٠.

٢- لسان العرب، مادة حقق.

في الواقع، تؤدي إلى حفظ أمانة الاستخلاف على الأرض.

قال تعالى: ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ وَٱلْمِيزَانَ ۗ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ ٱلسَّاعَةَ قَرِيبٌ ﴾ [1]، وقال: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ ﴾ [2].

و عن معاذ بن جبل قال: « كنت ردف النبي ﷺ فقال: « يا معاذ، هل تدري ما حق الله على العباد؟ قال قلت الله ورسوله أعلم، قال: فإن حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا. ثم سار ساعة ثم قال: هل تدري ما حق العباد على الله إذا فعلوا ذلك. قال قلت الله ورسوله أعلم، قال: أن لا يعذبهم » [3]. فالعبادة حق من حقوق الله تعالى، فإن من آمن به علم استحقاقه للحب والتعظيم والحمد والثناء والشكر، وهذا الحق باق ما بقي في الإنسان نفس يتردد يحركه إلى جلب المصالح ودرء المفاسد.

والحق ، في الاصطلاح التداولي، مصلحة ووسيلة إلى مصلحة. ومن فقهاء الإسلام المعاصرين من عرف الحق بالمصلحة ،من ذلك مثلا قولهم: « الحق مصلحة ثابتة للفرد أو المجتمع أو لهما معا » ، أو أنه وسيلة لمصلحة، وبذلك يكون الحق « فعل الإنسان الذي يتعلق به خطاب الشارع لمصلحة الفرد أو المجتمع أو كليهما معا ». وقيل أيضا «الحق مصلحة مستحقة شرعا»، و«اختصاص بمصلحة ومنفعة»، و« ما ثبت لإنسان بمقتضى الشرع من أجل صالحه» [4].

وتعريف الحق بالمصلحة نظر إلى موضوع الحق ومقصده. وعليه فمقصد الحقوق يراد به مجموع المصالح الدينية والدنيوية التي يبتنى عليها قوام نظام وجود الإنسان في العالم. وهذه المصالح قيم معنوية ومادية، لا تكتمل

١- سورة الشورى، الآية: ١٥.

٢- سورة الفتح، الآية: ٢٨.

٣- أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان.

٤- من أصول الفكر السياسي الإسلامي، لمحمد فتحي عثمان، ص١٦٩.

شروط الالتزام الشرعي بها في الواقع الإنساني إلا بسيادة الشرع وإعمال ما فيه من مقاصد، لا سيما التي لها تعلق مباشر بمقصد الحقوق، نحو مقصد العدل، ومقصد المساواة، ومقصد الحرية، باعتبار هذه المقاصد منطلقات ضرورية تنطوي على مقومات عقدية ومعرفية، من وظائفها إبراز تلك القيم وسائل تضمن تحقيقا متوازيا لمصالح الفرد ومصالح المجتمع دون حيف بأحدهما، ومن هذه المقومات أربعة، هي:

الأول: الاستخلاف وأصالة التكريم، يكشف هذا المقوم أن حقوق الإنسان بدأ تقريرها مع خلق الإنسان وجعله خليفة وتمييزه بالتكريم. فكل إنسان مخلوق بالطريقة نفسها التي خلق بها الإنسان الآخر، فلا تفاوت في تقدير خلقه. قال تعالى: ﴿ ٱلَّذِىٓ أَحۡسَنَ كُلَّ شَىۡءٍ خَلَقَهُۥۖ وَبَدَأَ خَلۡقَ ٱلۡإِنسَٰنِ مِن طِينٍ ثُمَّ جَعَلَ نَسۡلَهُۥ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن مَّآءٍ مَّهِينٍ ثُمَّ سَوَّىٰهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِۦۖ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡأَبۡصَٰرَ وَٱلۡأَفۡـِٔدَةَۚ قَلِيلًا مَّا تَشۡكُرُونَ ﴾[1].

فالمساواة المطلقة بين الناس، كل الناس، تبدأ من مرحلة خلق الإنسان في أحسن تقويم، فكل إنسان يأتي إلى الحياة الدنيا وهو يحمل الخصائص البشرية المادية والمعنوية والصفات الظاهرة والباطنة التي يحملها كل إنسان آخر. قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡإِنسَٰنُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ ٱلۡكَرِيمِ ٱلَّذِى خَلَقَكَ فَسَوَّىٰكَ فَعَدَلَكَ فِىٓ أَىِّ صُورَةٍ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ ﴾[2]. وقال عليه الصلاة والسلام: « إن الله عز وجل قد أذهب عنكم عبية الجاهلية، وفخرها بالآباء، مؤمن تقي، وفاجر شقي، وأنتم بنو آدم، وآدم من تراب»[3]. فبهذا أكد الإسلام عالمية حقوق الإنسان وأنها متعلقة تعلقا شموليا بالحكمة الإلهية من الخلق الإنساني، إذ لم يخلقه عبثا ولا سدى، وجعله خليفة في الأرض لعمارتها

---

١- سورة السجدة، الآيات: ٦-٨.

٢- سورة الانفطار، الآيات: ٦-٨.

٣- أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الأدب، باب في التفاخر بالأحساب، الحديث رقم ٥١١٦، العبية: الفخر والكبر والنخوة.

وإقامة أحكام الشرع فيها، قال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ﴾[١]. و«ضمن عهد الاستخلاف- الشريعة الإسلامية- تتنزل جملة حقوقه وواجباته، ويتم التوفيق والتلازم بين الحقوق الفردية والمصلحة العامة، إذ قد تضمن كل حق للفرد حقا لله تعالى، أي حقا للجماعة مع أولوية حق الجماعة كلما حدث التصادم »[٢].

ومقصد الاستخلاف يتحقق بالتكريم الإلهي للإنسان، وذلك بما وهبه من عقل وإرادة ونطق، وما سخر لقدراته في هذا الكون من طاقات، وما أنزل إليه من هداية رسله وكتبه. والمحافظة على هذا التكريم هي المدخل الرئيس لمعرفة حقوق الإنسان، وهي التطبيق الواقعي للارتباط العقدي واتباع منهج الوحي. قال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴾[٣]. فالتكريم الإلهي ميزان حقوقي عظيم يصنع تاريخ الإنسان، وذلك بما يتضمنه من نظام مصلحي متكامل يعطي الإنسان- إذا ما احترمه وفقهه - كل الوسائل الممكنة لتحقيق ما لأجله أوجد.

ويتساوى في أصالة التكريم جميع البشر، مهما اختلفت ألسنتهم وألوانهم وأعراقهم وأديانهم وحضارتهم وأيا كان المكان والزمان الذي ولدوا فيه وعاشوا. ومقصد أصالة التكريم ومقصد الاستخلاف خاضعان لفطرة واحدة يولد عليها كل إنسان.

الثاني: فطرية حقوق الإنسان، يظهر هذا المقوم أن حقوق الإنسان تقوم على الفطرة الربانية التي فطر عليها الإنسان، و تشمل نفخة من روح الله

---

١- سورة الأنعام، الآية: ١٦٧.

٢- الحريات العامة في الدولة الإسلامية ، لراشد الغنوشي، ص٤٠.

٣- سورة الإسراء، الآية: ٧٠.

تعالى وتشمل وسائل المعرفة المسخرة ( السمع والبصر والفؤاد ) ، وما تتطلبه من إرادة حية توقظ القدرة على الفعل المعرفي الحضاري الذي يخدم مقصد الإنسان من الخلق والاستخلاف والتكريم. فالسبب الأصيل لامتلاك الحقوق هو ما كان«بمقتضى الفطرة أي الطبع والجبلة بأن الشيء للشيء ككون الجلد للجسد، فشهادة الفطرة هي الأصل في تخصيص الحق بمستحقه، وإليها يرجع حق الله على عباده أن يعبدوه ويشكروه لأنه الذي فطرهم وأوجد أصولهم، وحقه في حفظ الناس شرائعه، وحفظ شعائر الإسلام والدفاع عن حوزته. وإليها يرجع حق الشخص في تصرفه في أجزاء ذاته، لأنه مختص بها بالضرورة. وحق الأم في ولدها لأنه جزء منها وتكون فيها. وبعده حق الله في إقامة ما تعهد الله به من إيصال المنافع لأهلها، وهو الذي سمي بالحق العام الذي ليس لأحد إسقاطه مما فيه مصلحة تعم جمعا من المسلمين لا يحصر، بحيث لا يدري من تطيب نفسه بالتنازل عنه كحفظ الطرقات والقناطر وحفظ مصالح الصبيان والمجانين والأموات والغياب، وما فيه صون المسلمين من اختلال الأواصر التي وضعها الله بينهم، فلذلك حرم الميسر والغرر لأنهما يثيران العداوة. وتتفرع على سبب الفطرة بقية أسباب امتلاك الحقوق» [١].

وبناء حقوق الإنسان على الفطرة جعلها حقوقا ذات قيمة كونية مرتبطة بالجنس الإنساني كله، لا حق لأي فرد ، مهما كان جنسه أو عرقه أو لونه أو دينه أو حضارته، أن يفرط فيها أو يتهاون. ففطريتها تعني أن الله سبحانه وتعالى مالكها الأوحد، والإنسان مستخلف فيها مطلوب منه التصرف فيها وفق إرادة المالك الحقيقي لها. وبهذا تكون غير مرتبطة بالطبيعة أو القانون الطبيعي أو بعقد اجتماعي أو بمبادئ العدالة في المجال السياسي أو بمجموعة من القواعد العامة التي يكتشفها الإنسان بالتأمل والتعقل والتفكير، ويكتسبها بالكفاح الطويل المرير. وإنما هي مرتبطة بالإسلام منهجا للحياة ارتباطا

١- أصول النظام الاجتماعي، ص١٨١.

يفيد أن معنى فطرية حقوق الإنسان هو كونها لصيقة بالإنسان، لا تنتزع منه إلا ظلما وعدوانا وجهلا، ولذا كانت محاربة الاستعباد ومقاومة الطواغيت والكفاح من أجل الحرية، حقوقا واجبة في الشرع يثاب على فعلها ويعاقب على تركها.

الثالث: الشريعة مصدر لحقوق الإنسان، إذا كانت حقوق الإنسان فطرية فلن يناسبها أن يكون مصدرها هو الإنسان أو الطبيعة أو الكفاح العقلي والجسدي. والمناسب، حقيقة وواقعا، هو كونها مستمدة من الله تعالى استمدادا يقره النقل والعقل والحس والاستقراء لأوامره ونواهيه التي جاء بها الوحي.

فمصدر حقوق الإنسان هو الشريعة في شموليتها وتفاصيلها، بحيث جاءت نصوصها في الكتاب والسنة محددة لها مؤكدة عليها من الجانب الإيجابي بالتشريع لضمانها ومن الجانب السلبي لمنع الاعتداء عليها وانتهاكها، وذلك نحو حق التعبد، وحق الحياة، وحق الاعتقاد، وحق التفكير، وحق الدعوة والإبلاغ، وحق التعليم والتربية، وحق العدالة، وحق التقاضي، وحق بناء الأسرة والحفاظ عليها، وحق رفع الضرر والمشقة، وحق العمل، وحق العامل، وحق الكسب الحلال، وحق الملكية، وحق الهجرة ( التنقل)، وحق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وحق العمل السياسي، وحق تحمل أمانة الولايات، وحق الأمن... فهذه الحقوق وغيرها كثير، هي مقاصد شرعية ضرورية وحاجية وتحسينية مطلوبة التحقيق للناس كافة. والشارع قاصد بها أن تكون مصالح على الإطلاق، فلا بد أن يكون وضعها، على ذلك الوجه، أبديا وكليا وعاما في جميع أنواع التكليف وجميع الأحوال.

فالحقوق مصالح كلية في الشريعة لا تختص على الجملة، وإن تنزلت إلى الجزئيات فعلى وجه كلي، وإن خصت بعضا فعلى نظر كلي. فرغم أن الحقوق تراد مراعاتها في كل ملة ونحلة، لكن لا تتوفر على كمال النظام

إلا في الشريعة، وكمال النظام فيها يأبى أن ينخرم ما وضعت له وهو المصالح.

وتتم إقامة الحقوق بحسب مصدرية الشريعة عبر وسيلتين:

- وسيلة الالتزام الفردي الناتج عن الإيمان السليم والعمل الصالح الذي يربط الحق بالشارع ولو خالف مصلحته الفردية. وذلك أن مصالح الشريعة عائدة على العباد بحسب أمر الشارع وعلى الحد الذي حده، لا على مقتضى أهوائهم وشهواتهم.

- وسيلة السلطة السياسية الحاكمة المنزلة للسياسة الشرعية والمتكلفة بإقامة العدل بين الناس ومنع التظالم وإيصال الحقوق إلى أهلها.

الرابع: الحرية ميزان لحقوق الإنسان، يعتبر هذا المقوم جوهر حقوق الإنسان، فهو المبدأ الرئيس في الفعل الإنساني، وهو القاعدة الأساس في العمل السياسي الشرعي، فلا سياسة شرعية بلا حقوق، ولا حقوق بلا حرية، ولا حرية بلا حقوق.

فحرية الإنسان ثمرة لرعاية الله تعالى له، وهي قضية فطرية غريزية « ليست عقلية فقط كما يقول الفلاسفة المثاليون، وليست حسية فقط كما يقول الفلاسفة التجريبيون أو الواقعيون، ولكنها حرية تجمع بين الفكر وبين الحس، بين الإرادة وبين العمل، عن طريق الحياة داخل الكون لا خارج الكون» [1].

وحركة الاختيار لا يفرض عليها قيد إلا إذا كان قيدا من قواعد الحرية ذاتها، لكن هذا الاختيار لا يعني « أن يفعل الإنسان ما يشاء ويترك ما يريد فذلك ما يتفق مع طبيعة شهوته، ولا يتفق مع طبائع الوجود كما ركب عليه، ولكنه يعني أن يفعل الإنسان ما يعتقد أنه مكلف به وما فيه الخير لصالح

---

١- نفسه، ص٣.

البشر أجمعين، وإيمان الإنسان بأنه مكلف هو أول خطوة في حريته»[1].

وبهذا المعنى للاختيار يبرز مفهوم الحرية في الرؤية الإسلامية، باعتباره نتيجة تحمل مسؤولية تكاليف التعبد التي يرتبط بمقتضاها الإنسان بالله تعالى و تخلصه من كل أشكال العبودية التي يمكن أن يتعرض لها في كل زمان ومكان. وقد ربط الإسلام بين اكتساب الإنسان حق الحرية وبين منهج التوحيد، لتصبح عبادة الله هي المقوم الأصلي لحرية الإنسان،بل هي الحرية ذاتها ولا شيء سواها، لأنها تحرر الإنسان من كل عبودية نسبية فانية. فالحرية إذا « ليست شيئا اعتباطيا كما يقوله بعض الفلاسفة يعني وقعت بالصدفة، والحرية ليست شيئا طبيعيا كما يقوله بعض المكافحين عن حقوق الإنسان، والحرية ليست شرعية وضعية كما ينقله كذلك المعلقون على حقوق الإنسان في الأمم المتحدة، ولكن الحرية الإسلامية هي حرية شرعية ليست طبيعية، حرية شرعية فعلية ولكنها بشرع الله وفعله، حيث قال سبحانه وتعالى في عالم الأزل للعالم أجمع للبشرية كلها: « ألست بربكم قالوا بلى»، يوم قال الله للإنسانية كلها: ألست بربكم ؟ وأجابت الإنسانية مختارة: بلى، أنت ربنا، وتحملت الإنسانية هذه الأمانة الربانية وأصبح الإنسان خليفة في الأرض لعمارتها. منذ ذلك الوقت وقع ميثاق تأسيسي. ميثاق دستوري بين الله وبين البشر في أن يحكموا هذه الأرض ويعمروها طبقا للنواميس الكونية، التي وضع الله في الكون لا للطبيعة ولكن النواميس الطبيعية والاجتماعية والإنسانية»[2].

الحرية بمعناها الشرعي ميزان لحقوق الإنسان وتأصيل لها، وتوضيح جلي للعلاقة الممكنة بين حقوق الإنسان وعبادة الله والخضوع لحاكميته. وقيد العبودية والخضوع لله تعالى على حرية الاختيار هو ضمان لحرية الإنسان وخدمة لمصالحه الدينية والدنيوية، وموافقة تامة لتصريفه السنن

---

١- مقاصد الشريعة ومكارمها، ص٢٤٤.

٢- الحرية ، ص٥.

الإلهية الطبيعية والاجتماعية والسياسية...

هذه المقومات تبرز المرتكزات التي تظهر أصالة حقوق الإنسان في الإسلام، وأنها مبدأ ضروري لا تستقيم حياة الإنسان إلا به. ولا تتحقق السياسة الشرعية في الاجتماع الإسلامي إلا به، بل هو مبدأ ضروري للاجتماع الإنساني كافة، لأنه مبدأ شمولي غير متحيز لفئة معينة من الناس، بحسب اللون واللغة والجنس والمكان. فلا يخضع لأمزجة البشر وأهوائهم ومصالحهم. وذلك أن «استناد تقرير الحق إلى الله عز وجل وشريعته يؤدي إلى اقتران الحقب الواجب، واقتران حق الفرد بحق الجماعة، واقتران الحقوق الفكرية والسياسية بالحقوق الاجتماعية والاقتصادية، فكل ما هو حق للفرد هو واجب على غيره، سواء أكان الغير فردا آخر أو الجماعة أو الدولة. وهكذا لا مجال في المجتمع الإسلامي للأنانية والفردية» [1]. هذه الأنانية والفردية والمركزية هي التي تلاحظ أصولها ومنطلقاتها في المرتكزات المعرفية والتاريخية التي قامت عليها النظرة الغربية لحقوق الإنسان في معظم مكوناتها البنائية وجل قواعدها المقررة لها. ومن هذه المرتكزات:

- الربط بين حقوق الإنسان وسيادة الإنسان وتأليه العقل « وموت الإله». وذلك من خلال تعميم نتائج الصراع المرير الذي خاضه الإنسان الأوروبي ضد الكنيسة، وضد الحكم السياسي الشمولي المطلق، بهدف رد الاعتبار إلى الناس، وجعل السلطة الحاكمة بيدهم، بدل رجال الدين ومن سار في نهجهم من الملوك الإطلاقيين. مما جعل الحديث عن الحقوق يأخذ طابع العلمانية واللادينية.

- اعتبار حقوق الإنسان طبيعة ثابتة ينالها الإنسان بالقوة المادية ونظرية البقاء للأصلح والانتقاء الطبيعي.

- أسبقية الحقوق الفردية اعتمادا على مبادئ الحرية الشخصية

---

١- من أصول الفكر السياسي، ص٢٣٢.

والحرية الاجتماعية والحرية الاقتصادية والحرية السياسية التي تقوم عليها التنظيمات الإدارية الملائمة دون النظر بعين الاعتبار إلى الجوانب الأخلاقية الفطرية التي إذا عرضت على العقول تلقتها بالقبول.

إن هيمنة الفكر الغربي في الزمن المعاصر منحت حقوق الإنسان، بناء على مرجعيته الحضارية، صفة الكونية والعالمية، على الرغم من خصوصيته الواضحة المرتبطة أشد الارتباط بتلك المرجعية،وعلى الرغم من مجاورتها اللصيقة لمعاني الطغيان والاستكبار والاستغلال والظلم السياسي والغزو الاستعماري وإبادة الشعوب.

ومما يدل على مركزية الحقوق في الفكر الغربي واعتبار ما عداها خصوصيا وهامشيا يتوجب عليه الخضوع للمركز، أنها كما يقول منير شفيق،«من أساسها وتكوينها كانت خاضعة لموازين القوى داخليا في كل بلد وتابعة لعملية السيطرة الغربية على الشعوب الأخرى فلم تولد على سبيل المثال متناقضة والتمييز العنصري،أو حالة الاستعباد في أمريكا، أو حالة وضع النير الاستعماري في رقاب العالم بأسره من قبل مراكز الاستعمار الغربي. وإذا كانت قد تطورت خطوة بعد خطوة فما كان ذلك إلا ضمن قانون الصراع وميزان القوى وليس ضمن التغيير العميق الإيديولوجي والفلسفي حول إشكالية حقوق الإنسان وكرامته. ولهذا حين نتابع مسار تطور حقوق الإنسان ونقف عندما وصل إليه في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن هيئة الأمم المتحدة، أو ما وصل إليه في ميثاق هيئة الأمم المتحدة نفسها، يجب أن نلحظ ذلك ضمن معادلة ميزان القوى العالمي، لا ضمن تطور مواز في فلسفة الغرب تجاه حقوق الإنسان» [1].

إن هذا الحديث المركز عن حقوق الإنسان بالمنظور الغربي في هذا السياق، لا يعني أن كل الحقوق في مضمونها الذاتي– من حيث هي حقوق–

---

١– حول الأسس الفكرية لمفهوم حقوق الإنسان في الغرب، ص١٥. مجلة الإنسان المعاصر، ع١٤١٦/٢–١٩٩٥.

أمر مشكوك فيه ولا ينبغي الالتفات إليه، لأن هذا مخالف لمنهج الإسلام في البحث عن الحكمة واستلهامها، والدعوة إلى التحاور والانفتاح على كل الاجتهادات البشرية. وإنما المراد إظهار- بصورة أو بأخرى- خصوصية حقوق الإنسان في الفكر الغربي وارتباطها بمصالح السياسة الغربية، بعيدا عن التعامل معها من مبدأ خير الإنسان وحقوقه وكرامته كإنسان. وإظهار عالمية حقوق الإنسان وشموليتها في الإسلام الذي كفل للناس كافة جميع المصالح ودرأ عنهم جميع المفاسد. وإذا تغافل المسلمون عن توضيح هذه العالمية للحقوق في الإسلام والعناية العلمية والتطبيقية بها لأسباب تاريخية ومعرفية، فإن ذلك متعلق بالمسلمين لا بالإسلام باعتباره منهج هدى، تتكامل فيه كليات وجزئيات جلب المصالح ودفع المفاسد. ولذا لا سبيل إلى إقرار القوة الحقوقية في الإسلام إلا بالفقه المقاصدي القادر على كشف عالمية حقوق الإنسان وكونيتها في الإسلام، والمترجم لمبدئية حقوق الإنسان في السياسة الشرعية التي:

- ليست في مضمونها المصلحي إلا مجموع الحقوق والواجبات الضرورية للاجتماع البشري وفق مقتضيات الشرع.

- وليست في جانبها العملي إلا وسيلة لتحقق تلك الحقوق، ولمراعاة تلك الواجبات في سياق اتصال تام بتدبير عام لأصناف الحريات الفردية والعامة المؤكدة لشرعية السياسة وشرعية الحقوق.

واتصال الحريات الفردية والعامة وحقوق الإنسان بمقاصد التشريع العامة على تنوعها وتدرجها من حيث قوة الأثر، اتصال الوسائل بالغايات، يجعل تلك الحقوق « شاملة لما كان موضوعها ماديا أو معنويا على السواء. مما يتعلق بكافة جوانب الحياة الإنسانية كحق الشورى السياسية والتشريعية وحرية العقيدة والعبادة وحرية الرأي والتعبير وحق العلم وحق العمل وحق الولاية العامة أو الخاصة وغير ذلك من الحقوق» [1]. فمقاصد الشرع

---

١- دراسات وبحوث ، لفتحي الدريني، ١/١٠٢.

تجعل الإنسان وحقوقه وواجباته وحرياته موضوعا رئيسا في بناء السياسة الشرعية ووسائلها من الدولة وسائر مؤسساتها الضامنة لتنفيذها.فلا سياسة شرعية إذا لم تكفل الحريات التي يؤكد الإسلام حق الإنسان فيها. ومن هذه الحريات:

- حرية الفكر والتعبير.
- حرية الاعتقاد.
- حرية النفس الإنسانية والتمتع بالتكريم الإلهي لها.
- الحقوق الثقافية والاجتماعية والاقتصادية.

فأما حرية الفكر وسراح العقل والتعبير، فيرتضيها الإسلام في مجال السياسة الشرعية والاجتهاد، وكفلها بأمور عديدة منها:

- الأمر بحفظ العقل وجودا وعدما، باعتباره مناط التكليف والاجتهاد، فكان سراح العقل لازما لفهم الشرع وتحمل أمانة الاستخلاف وإنجاز أمانة تعمير الأرض، وأفكار الفهم والأمانتين لا يمكنها أن تتفتح وتزكو وتتطور إلا بحرية تامة للتفكير وللتعبير تراعي المصلحة الشرعية والأمن العام.

- اعتبار إعمال الفكر والاجتهاد العقلي فريضة شرعية مستخلصة من الاستقراء التام للنصوص الشرعية الداعية إلى توظيف آليات التعقل والتفكر والتدبر والتبصر والتعلم. ومستخرجة من المكانة العليا والدرجة الرفيعة التي وضع فيها الإسلام العلم وأهله.

- ارتباط حرية التفكير والتعبير وسراح العقل في الأنفس والآفاق بحفظ المقاصد الضرورية والحاجية والتحسينية ومكملاتها، وبالسداد في القيام بواجب تفعيل النصيحة والشورى وإنجاز الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وهذه الحرية الفكرية والتعبيرية لم تكن شعارا نظريا ولا كلاما مثاليا، بل كانت خلقا يمشي على الأرض بتنزيل الرسول الأكرم الذي جاهد في الله

حق الجهاد ليبين للناس ويعلمهم حرية الفكر وحرية الاجتهاد وتتبع مقاصد القراءة والقلم والخلق واكتشاف المجهول بتعلم الإنسان ما لم يعلم. وظهرت ثمار هذا البيان والتعليم في سلوك الخلفاء الراشدين حتى صار من عناوين فعلهم السياسي بخصوص التنزيل الواقعي لحرية التفكير والتعبير، « رحم الله امرءا أهدى إلينا عيوبنا».

وأما حرية الاعتقاد، فالمراد بها حق الاختيار العقدي دون إكراه وإرغام. وهي قضية كبرى في الإسلام تفسر الإرادة القدرية في خلق الإنسان واستخلافه في الأرض. فالذي يناسب عدم العبثية في الخلق والاستخلاف هو الحرية الفكرية والعقدية في أن يكون الإنسان عبدا لله تعالى من جانب الاختيار، لا من جانب الاضطرار فقط. ولهذا تأسس نبذ الإسلام للإكراه الديني على الركائز الآتية:

- الامتلاك الفطري لحق الاختيار العقدي، قال تعالى:﴿ إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ﴾ [1]، وقال تعالى:﴿ وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾ [2]. فأصالة الاختيار غير قابلة للتبديل أو التغيير من أحد، وضمان استمراريتها شرط الهداية.

- منع كل وسائل الإكراه الديني قال تعالى: ﴿ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَأٓمَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ ﴾[3]، وقال سبحانه:﴿لَّيْسَ عَلَيْكَ هُدَىٰهُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ وَمَا تُنفِقُواْ مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنفُسِكُمْ ﴾ [4]. وبهذا أبطل سبحانه كل موانع ممارسة حرية الاعتقاد، بحيث تركها لاختيار الإنسان بعد سماع البيان ومنهج الهداية.

---

١- سورة الإنسان، الآية: ٣.

٢- سورة الكهف، الآية: ٣٩.

٣- سورة يونس، الآية: ٩٩.

٤- سورة البقرة، الآية: ٢٧١.

- بيان المسؤولية المترتبة على حق الاختيار العقدي، قال تعالى: ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ فَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسۡتَمۡسَكَ بِٱلۡعُرۡوَةِ ٱلۡوُثۡقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُخۡرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِۖ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَوۡلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّٰغُوتُ يُخۡرِجُونَهُم مِّنَ ٱلنُّورِ إِلَى ٱلظُّلُمَٰتِۗ أُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾ [1]. ودعوة الإسلام إلى هذا الحق دلالة على أنه دعوة إلى التسامح والتعايش والتساكن والتعاون بين كافة الناس. وقد أقر النبي ﷺ العمل بهذا الحق في المجتمع الإسلامي الأول، بحيث أوضح عليه الصلاة والسلام مبدأ تساكن أهل الكتاب مع المسلمين والتعايش معهم في سياق احترام ضوابط الشرع وشروط تنزيل مقصد تكريم الإنسان. وعلى هذا النهج المبدئي قبل عمر بن الخطاب رضي الله عنه الإبقاء على كنائس النصارى في القدس لما فتحها المسلمون، وعلى ذلك النهج أيضا اجتهدت دولة المسلمين على اختلاف أزمنتها التاريخية في حماية أعراض أهل الكتاب وأرزاقهم وممارسة شعائرهم.

وأما حرية النفس الإنسانية والتمتع بالتكريم الإلهي، فمنطلقها الأساس إقرار حق الإنسان في الحياة، وحق كرامته الشخصية بوسائل متعددة ترتبط بالتربية والتوجيه والتشريع والقضاء. فحق الحياة هبة من الله تعالى، فلا يجوز لأحد أن يسلبها منه سواء نفسه أم غيره. قال تعالى: ﴿ وَلَا تَقۡتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمۡ رَحِيمٗا ﴾[2]، وقال: ﴿ وَلَا تَقۡتُلُواْ ٱلنَّفۡسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلۡحَقِّ ﴾ [3]. فجاء الإسلام بكل ما يصون الحياة البشرية الخاصة من حماية لدمها ومالها وعرضها. وتزكية لجانبها المعنوي الذي له انعكاسات عظيمة على وحدة الحياة العامة وبناء نسيج علاقاتها،

١- سورة البقرة، الآية: ٢٥٥-٢٥٦.

٢- سورة النساء، الآية: ٢٩.

٣- سورة الإسراء، الآية: ٣٣.

فمنع سوء الظن بالإنسان أو التجسس عليه أو اغتيابه أو تتبع عوراته، وحرم الهمز واللمز والتنابز بالألقاب والسخرية. لقد جاءت تشريعات الإسلام بكل ما يدفع مسببات الإهانة والذل للنفس الإنسانية، وبكل ما يجلب مسببات تكريمها واطمئنانها وطيبة معيشتها.

ويمكن حصر حق حرية النفس البشرية وتمتعها بالتكريم الإلهي في الحكمة الحقوقية الجامعة لعمر بن الخطاب « متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا»[1]. هذه الحرية الأصيلة في الإنسان و المركوزة فيه، ليست حرية فكرية فقط وليست حرية معنوية فقط، وليست حرية حسية فقط، ولكنها حرية الحياة، حرية شمولية في كل الميادين النفسية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية...

فالحرية الثقافية والاجتماعية والاقتصادية تتحقق نتيجة للحركة العقلية الإسلامية الدائمة لتفعيل الحقوق الشرعية السابقة في سياق الحفاظ على المصلحة الشرعية الأصلية للإنسان ومقتضيات المصالح الضرورية لأمن الأمة ووحدتها.

ومن مظاهر الحقوق الثقافية، التمتع بحق العلم والتحرر من الجهل والتنور بحمل ثقافة حرة واعية بانية في مناهجها ومضامينها قائمة على سياسة تعلمية وتثقيفية واضحة في فلسفتها ووسائل تطبيقها، فمبدأ ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ ﴾ يسمح بالاعتراف بالثقافات الأخرى والاستفادة من خيرات عطاءاتها وتفاعلها بحرية، ليكون التعدد الثقافي أساسا لبناء الحضارة المحققة لمقصد الاستخلاف.

والحرية الاجتماعية تتعلق بما تحتاجه حياة الفرد الذاتية والاجتماعية، من حيث حفظ ذات الإنسان وما تتطلبه من رعاية صحية وملبس ومسكن ومركب، وتوفير الوسائل اللازمة له للحفاظ على نسله بإقامة أسرة تسودها

١٣- قصة عمر ابن الخطاب مع عمرو بن العاص عندما سابق ابنه ولد أحد الأقباط فسبقه القبطي.

المودة والسكينة والتساكن والرحمة. ومن حيث المحافظة على الأخلاق المثمرة للتكافل والتعاون والتراحم، و المقوية لأسس الأمن الاجتماعي ووحدة المجتمع.

والحرية الاقتصادية تتعلق بكل ما يضمن للإنسان الحق في العمل والتملك والتصرف، وما يضمن لكل أحد حقه في المجهود الذي بذله، وبكل ما يعطي للعمل والتملك قيمتهما الشرعية. فمن حق كل إنسان أن يكون له دخل كاف يحقق كفايته منه، عن طريق العمل المشروع في زراعة أو تجارة أو صناعة أو احتراف بحرفة نافعة. ويقتضي هذا الحق دفع الغش والخديعة والسرقة وتكدس الأموال والثروة بيد فئة معينة، فلكل الناس حق في المال ولا ينبغي أن يكون دولة بين الأغنياء.

وقد وضع الإسلام كل الوسائل لضمان حرية جميع الناس والتمتع بحقوقهم وإخلاص عبوديتهم له تعالى. وإذا كان الإنسان هو محور الحقوق، فإنها في الإسلام لا تخضع لمزاج الإنسان، بل تقوم على تشريع رباني يدعو إلى اجتهاد إنساني دائم « وإن الإسلام ليرتضي في مجال الاجتهاد والسياسة الشرعية كل ما يتوصل إليه التفكير والتجربة من إجراءات محكمة مخلصة ناجعة لضمان حقوق الإنسان ومنع المساس بها والاعتداء عليها» [1].بل إن تجربته الحضارية تؤكد هذا الارتقاء وتشهد به.

---

١- من أصول الفكر السياسي، ص٣٣٠.

**المبحث الخامس: التطبيق في الممارسة ومقصد التنشئة السياسية.**

المقصود بممارسة السياسة الشرعية شدة معالجة التنزيل لأصولها وقواعدها المرعية في جلب المصالح ودفع المضار من لدن الأمة.

وممارسة السياسة بالشرع بذل للجهد في تلقي الأحكام من مشكاة النصوص، وفي فهم سنن الواقع بما يعين على تنزيلها فيه ، ثم إخضاع مسالك رعاية المصالح وانتظام الأحوال إلى تلك المشكاة .

إن ممارسة الفعل الذي ينشئ الدولة ويفرض سلطتها السياسية وينظم ما تتطلبه حياتها من نظم سواء أكانت دستورية أم مالية أم تشريعية أم قضائية أم تنفيذية، وسواء أكانت من شؤونها الداخلية أم الخارجية، إنما هو سلوك سياسي يندرج ضمن سلوك كلي يتعلق بقضايا الإنسان الوجودية، « فالإنسان عامل سياسي في قالب اجتماعي عام . وتصور الإطار الاجتماعي يعني أن السلوك البشري، بما في ذلك العمل السياسي، يتألف من أعمال متداخلة وعمليات توجه الناس بعضهم نحو بعض وتجعلهم قابلين للتجاوب المتبادل» [1].

والسلوك السياسي الشرعي هو مجموعة المعاني العملية المستمدة من الشرع والمحققة لمقاصده في العمل السياسي باعتباره أداة لتحقيق الصلاح الإنساني، فالاستخلاف والإيمان والإحسان والعدل والحق والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتغيير ما بالأنفس والتكريم والأمن النفسي والغذائي... هي معان شرعية لها نتائج جليلة ومؤثرة على سلوك الأمة السياسي، وما ينتج عن هذا السلوك من نتائج عملية هي التي ترسم بشكل رئيس قضايا علم السياسة الشرعية.

ومن حيث إن العمل السياسي الشرعي سلوك، فهو يستلزم تنشئة سياسية

---

١- قضايا علم السياسة العام ، ص.١٢٧.

قويمة تقوي وترسخ فيه معاني الإطار الحضاري الذي خطه الإسلام صراطا مستقيما، ويدعو أمة الإسلام إلى المحافظة عليه ، فقوله تعالى: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ﴾ [١] يبرز أن خيرية الأمة مستمرة في الزمان والمكان استمرارا مؤسسا على امتلاكها للقوة العلمية بالإيمان والقوة العملية بالعمل الصالح، وهما ركيزتان تكشفان قوة المحيط الحضاري الإسلامي الذي يتم فيه عمل تنشئة السلوك السياسي الشرعي . ومعلوم أن أي سلوك سياسي لا تدرك حقيقته ، ولا يتميز عن سلوك سياسي آخر إلا بواسطة المحيط الحضاري الأوسع الذي يصقل السلوك السياسي وبطبعه برؤيته لله تعالى والإنسان والكون.

ولما كانت الأمة هي الأصل الموجه إليه الخطاب الشرعي ابتداء وعموما ثم تأتي تبعا مشمولاتها من الدولة والحكام والجماعات والأفراد، كانت التنشئة السياسية متعلقة بالأمة جميعها بحسب ما يقتضيه اجتماعها وتنوع أدوار أفرادها وتفاوت طاقاتهم وإمكاناتهم المعنوية والمادية، وتفعيل وظائف الاستخلاف الموصلة لتحصيل السلوك السياسي الشرعي.

وأهمية مفهوم التنشئة يستخلص مما يتضمنه من معان عملية نحو التربية والخلق والابتداع والارتفاع ، فهي « تلك العملية التي عن طريقها نقوم بتنمية جوانب الشخصية الإنسانية في مستوياتها المختلفة» [٢].

وهي نشاط علمي وتنمية بشرية علمية واعية بالقواعد العامة والمفاهيم الأساسية في إطار حضاري معين، له فلسفة تربوية من خلالها يتمكن المستفيد من الحصول على ما توفره من أعلى درجات السلوك العملي وأصلحها.

ومما يبرز أن هذه التنمية البشرية لها نتائج بالغة التأثير في تكوين

---

١-آل عمران، الآية : ١١٠.

٢- فلسفات تربوية معاصرة ، سعيد إسماعيل علي ، ص.١٨.

شخصية الفرد وربطها بالنظام الاجتماعي السائد، مفهوم التنشئة الاجتماعية الذي يعني « غرس القيم والمعتقدات والتعاليم واللغة وجميع الرموز الثقافية في النظام الشخصاني. ومن خلال هذه العملية يتم تحفيز طاقة الفرد للمماثلة، وخلق الرغبة عنده للتماثل مع القواعد الاجتماعية، وتساعده أيضا على ترابطها مع بقية المهارات الأخرى لكي يمارس دوره الاجتماعي» [1].

ومن هنا كان مفهوم التنشئة السياسية جزءا من مفهوم التنشئة الاجتماعية ، ومدخلا رئيسا لأمرين:

الأول: لفهم الإطار الحضاري العام الذي تصاغ فيه السياسة العامة والتي عادة ما ترتبط بالأدوار التي تقوم بها الدولة، فتكون التنشئة أداة لضمان استقرارها واستمرارها.

الثاني : لممارسة الفعل السياسي والاجتهاد فيه من لدن الفرد والمجتمع والدولة، بحسب مقتضيات السياق التاريخي والظروف المتغيرة.

والمنحى الشمولي لمفهوم التنشئة هو عين ما يفيده ربطها بالشرع، فما أوحى الله تعالى إلى رسوله الأمين من القرآن الكريم والسنة الصحيحة كليات جامعة للتربية البشرية ومنهاج مستقيم للتنشئة الإنسانية يتجاوز الزمان والمكان، ومن ثم فهي جوهر العلم الإسلامي ومحوره، وعلى مقصدها تتأسس قواعد الفقه – بمعناه الواسع – ومنه فقه السياسة الشرعية.

ولما كانت السياسة الشرعية فعلا مؤديا بالإنسان إلى اتباع صراط الصلاح والإصلاح، والابتعاد عن سبيل الفساد والإفساد، كانت التنشئة السياسية الشرعية التربية الواعية على تدبير المسالك التي بها يصلح الإنسان تحقيقا لصفة العبودية لله تعالى.

---

١– نقد الفكر الاجتماعي المعاصر معن خليل عمر ، ص.١٢٨.

إن التنشئة السياسية مقصد ووسيلة في الوقت ذاته لتحقيق أعلى درجات الممارسة السياسية خلقا وتدبيرا في جميع الأمة الحياتية. فهي وسيلة تقوم على تربية خلقية عقلانية دائمة وفاعلة، مدخلها الجمع بين العلم والفهم والاستنباط ومخرجها الفعل السياسي بميزان الشرع، بحيث لا يخرج عن مقتضيات عقيدة التوحيد والالتزام بأوامر الله ونواهيه وبذل الجهد في إيجاد الوسائل الكفيلة بجلب الصلاح ودفع الفساد.

ومقصد التنشئة السياسية الشرعية هو الاستثمار الإيماني الرشيد والعقلي السليم لكل الوسائل العلمية والمادية الممكنة الموصلة ضرورة للتنعم بالصلاح الإنساني، ومجابهة مداخل الفساد ومسبباته.

فمجموع نظام المصالح الشرعية الذي يجعل الأمة متصفة بمعاني الشهادة والخيرية والفاعلية، وخاصة أفرادها متحملي مسؤولية الفروض الكفائية المتعلقة بالمصالح العامة، ومنهم الفاعلون السياسيون المنفذون للسياسة الشرعية من الولاة والأمراء والقضاة والوزراء والعلماء والجنود وكل صاحب مسؤولية في مؤسسات المجتمع والدولة...يمثل غاية التنشئة السياسة ومقصدها الأعلى.

وبهذا يتضح أن مقصد التنشئة السياسية قاعدة علمية مادتها تحقيق تطبيق الفكر المقاصدي في الممارسة السياسية، وذلك أن أصوله العقدية والفطرية والأخلاقية وقوانينه الداخلية والمبدئية والمنهجية، تشكل المنطلقات المعرفية لتنشئة الأمة والفاعلين السياسيين فيها بالخصوص على فقه السياسة الشرعية الذي يتضمن أربعة أنواع من الفقه متكاملة ومتداخلة [١]:

الأول : فقه النص الشرعي.

الثاني: فقه الواقع.

١-أنظر السياسة الشرعية ، يوسف القرضاوي، ص.٢٢٥-٢٢٩.

الثالث : فقه الأولويات.

الرابع: فقه التغيير.

والتنشئة على هذه الأنواع من فقه السياسة الشرعية يبرز أن الممارسة السياسية الإسلامية نظام شامل متعدد الأبعاد لا يقبل التفتيت أو التجزئة، فلا تنحصر في ظاهرة القوة أو السلطة أو الدولة. فهذه الأبعاد لا تعدو أن تكون أحد أبعاد جوانب الممارسة السياسية والتي يتوجب « النظر إليها في شمولها والتوجه إلى جميع مظان الحقيقة المتعلقة بها سواء ما تعلق منها بعالم الشهادة أو ما تعلق بعالم الغيب، بحيث يتناول الموضوع باستقصاء طبيعته وملابساته جميعا»[1].

ويترتب على هذا الشمول من حيث منهج النظر إليها نتيجتان [2] :

- التنشئة على الإحاطة بجميع أبعاد الممارسة السياسية بحيث يؤسس الفهم على أنها كلا لا ينبغي إهمال أي جزء فيه، وأن التغافل أو التفريط في أي جزء سوف يؤدي إلى اختلال في الفهم، وسوء التقدير للتفاعل الحاصل بين مصالح التدبير السياسي ومصالح العيش والتعمير ومصالح المحافظة على المسخرات وحسن استثمارها. فعدم النظرة التكاملية للممارسة السياسية يؤدي إلى تصور مغلوط عن مفهوم السياسة الشرعية، يناقض شموليته الجامعة بين مقتضيات عالم الغيب وعالم الشهادة.

- التنشئة على الوسطية في توظيف أبعاد الممارسة السياسية بحيث لا يطغى البعد الدنيوي على الأخروي ولا العكس، وإنما العمل على إقامة توازن بينهما يضمن النظر بعين الاعتبار للبعد الإيماني والاجتماعي والاقتصادي. ولا تعني هذه الوسطية وإقامة التوازن وضع جميع الأبعاد في درجة متساوية من حيث الدور والأهمية عند دراسة قضايا السياسة

---

١نظريات التنمية السياسية، ص.٩٢.

٢- نفسه ، ص.٩٣.

الشرعية. ولكنها تعني دراسة القضايا في ارتباطاتها بكل الأبعاد، وقياسها بميزان الترجيح بين المصالح والمفاسد فيقدم البعد المؤثر في القضية للنظر فيه بحسب ما يجلب من المصالح ويدفع من المفاسد في الزمان والمكان.

فمقصد التنشئة السياسية الشمولية التربية على أن الفعل السياسي لا يتصف بالشرعية حتى يرتكز على:

- شمولية الإسلام ووسطيته.
- التربية الخلقية الحية.
- المعرفة العلمية بالواقع.

وليس صاحب هذا الفعل هو رجل الحكم أو رجاله، بل الأمة جميعها مطالبة بإجرائه على وجه الفاعلية والجدية لتدبير كل القضايا السياسية العامة وإرساء القواعد الكلية والأحكام الأساسية التي توحد الفهم السياسي بين الراعي والرعية، فتتضح حقوقهما، ويتبلور الإجماع على كيفية انعقاد الأمر والطاعة والولاية العامة والشورى وإدارة المجتمع بأكمله. وتغيب الأحكام الجزافية المبنية على الجهل والهوى أو على مفاهيم لا تمت للشرع بصلة ولا لقواعد السياسة الشرعية بنسب .

إن التنشئة السياسية التي قوامها العقيدة السمحة والإدراك المعرفي العميق تحقق مقاصد متعددة منها:

– الشرعية: تكمن في أن أصول الممارسة السياسية من لدن الحكام والمحكومين تنبع من الحفاظ على الشرع ومقاصده على أساس الإخلاص لله تعالى والنقد الذاتي المستمر والاجتهاد في إيجاد حلول للنوازل الطارئة والقضايا المستجدة التي تنمو بنمو اجتماع المسلمين والاجتهاد البشري عموما.

– المشاركة: وتتعلق بكون العناية بالسياسة الشرعية ليست مسؤولية الفاعلين السياسيين المباشرين وإنما هي تكليف للأمة جميعها. ومن هنا

يكون كل مسلم مكلفا بأداء واجبه بحسب استطاعته وطاقته في تغيير المنكر وبناء الصلاح. فالمشاركة السياسية الشرعية تكليف من التكاليف الشرعية غايته تحقيق الاستقرار والاستمرار لنظام الحكم الإسلامي وإبراز أن أولي الأمر لن يكونوا إلا من المؤمنين. وبهذا يكون الحكم قائما على الشورى وليس على سلطة القهر والقوة والغصب.

– المحافظة على شخصية الأمة الإسلامية وهويتها: بترسيخ مراعاة المقاصد الشرعية الضرورية والحاجية والتحسينية. ولا تبرز حقيقة هذه المحافظة على شخصية الأمة إلا عند تدافع الحضارات، كما وقع للمسلمين عندما تقوت المعرفة اليونانية في القرن الثالث الهجري بفعل الترجمة، فكان لها التأثير البالغ في ارتباط المسلمين بمصدرهم المعرفي الأول الوحي. حيث جعلوه محور دراساتهم العلمية والحضارية التي أنجزوها، وهو الأمر الذي مكنهم من صياغة شخصية حضارية متميزة في أصولها وغاياتها، وكانت هذه الشخصية هدفا للمتأخرين بعدما شعروا بأن خللا أصاب الجهاز المعرفي الإسلامي ومنعه من متابعة سير التوهج الإيماني والعقلي. و كان ابن تيمية من أوعاهم بأهمية المحافظة على شخصية الأمة والدفاع عنها.

وكما وقع ذلك للمسلمين في الماضي، وقع لهم في الزمن الحديث والمعاصر بشكل أكثر صلابة وشدة يتطلب جهودا مضاعفة في التنشئة السياسية للحفاظ على هوية الأمة وذاتيتها والاجتهاد والتجديد من داخل خصوصيتها الحضارية.

فالتنشئة السياسية الشرعية عمل تربوي محض له اتصال عميق بالعلم وبمقاصد الشرع، ولا علاقة له بسيطرة حكم القهر والغصب والتعايش مع المنكر والانهزام أمام الأعراف الفاسدة وضغوط واقع الضعف والوهن.

وكونه محولا اجتهاديا معناه في مجال التنشئة السياسية إحداث ثلاث نقلات:

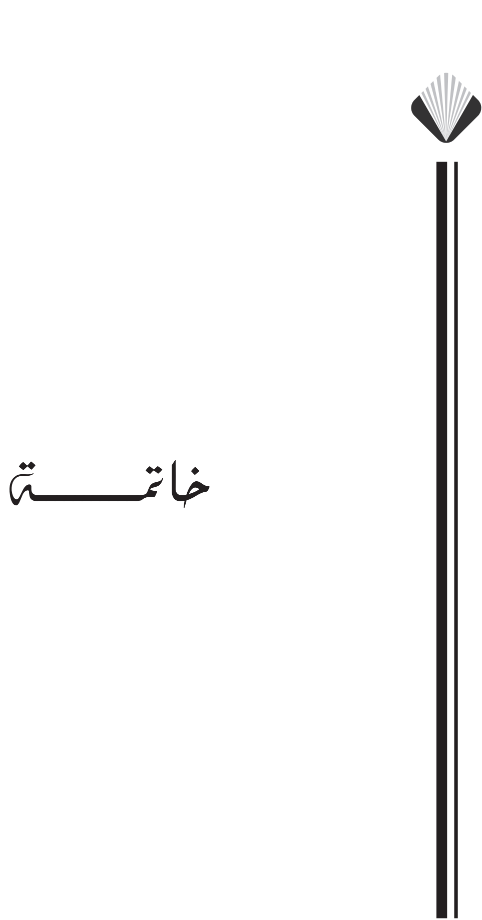
- نقلة في معرفة منطق السياسة الشرعية.
- نقلة في استيعاب المناهج الكفيلة يجعل السياسة الشرعية قضايا واقعية قابلة للتنزيل والتطبيق ،وليست قضايا نظرية فقط أو مثالية لا تدرك حسا.
- نقلة في فهم مناط تحقيق السياسة الشرعية ، وهو الواقع بإدراك مكوناته ومعادلاته والعمل على ربطها بحلول لا يستقل العقل بإيجادها إلا في ضوء مقاصد الشرع.

وفي حال الاختلاف،إن التعدد الاجتهادي كفيل بتدبيره، انطلاقا من الشرعية الإسلامية والمحافظة على وحدة الأمة.وتجدر الإشارة ،هنا، إلى أن تحقيق مقصد الوحدة والاستقرار المؤسس على مراعاة التعدد الاجتهادي أمر من صميم الممارسة السياسية الشرعية ، يستند إلى أن الشرع مليء بالضوابط التنظيمية الضرورية لوجود اختلاف إيجابي يحافظ على أواصر الوحدة والإخاء والتآلف بين المؤمنين مع وجود تنوع فكري اجتهادي في الأمة، ومنها :

- رد التنازع في جميع الأمور النظرية والعملية إلى الله ورسوله.
- المعرفة والاستقامة والجدال بالتي هي أحسن.
- الحوار والتعارف والاعتراف والمعروف.
- تقرير حقوق الإنسان في سياق تأكيد حقوق الله.
- الشورى والعدل وحرية الرأي والمشاركة الشرعية في أمر الاجتماع الإسلامي والعالمي.
- الفرق بين الواجب المصلحي في الأمور العينية والكفائية مع وجوب تقديم الصالح العام على الخاص.
- تناسب الثواب في الأفعال والتصرفات مع المصلحة قلة وكثرة.
- بناء فقه الشرع على تحصيل المصالح الشرعية الكلية والجزئية وتمييز مراتبها في ذاتها وبحسب مآلاتها في التنزيل.

ولا يتم تفعيل هذه الضوابط وغيرها في الواقع السياسي إلا بالتنشئة السياسية على منهج سياسي متكامل يقود إلى تحقيق سياسة شرعية عادلة.

إن مقصد التنشئة السياسية الشرعية له وظيفة عظيمة في مقصد الاستخلاف وفي تنظيم اجتماع المسلمين وربطه بالعمران البشري عامة، وأن هذا المقصد باب مفتوح للاجتهاد وإيجاد الصيغ الناجعة والكفيلة بتجديد العقل المسلم واستئناف السير الصحيح على الصراط المستقيم في التاريخ الخاص والعام.



# خاتمة

إن الاجتهاد التحليلي للمباحث السالفة يكشف أن موضوع«الفكر المقاصدي وتطبيقاته في السياسة الشرعية» تتجاذبه محاور أصولية وفقهية وفكرية تتفاعل فيما بينها لتؤسس إشكالية معرفية شرعية تتطلب المزيد من الاجتهاد العلمي، والبحث المعرفي المستمر نحو ذكر ما لم يذكر، وتبيين ما لم يبين، وتخصيص ما عمم، وإطلاق ما قيد، وتوضيح ما غمض، وتنقيح ما اختلط... ولذا يبقى الموضوع مفتوحا للتوجيه والإضافة والتصويب والتسديد حتى يحقق مقصده العلمي.

وبناء على ما أنجز في هذا البحث، وما اعتقد فيه من معان إضافية إلى الدرس المقاصدي من حيث بناؤه النظري والمنهجي وصياغة مقولاته وقضاياه، تحددت نتائج، وبانت آفاق تضاعف من قوة الاهتمام الشرعي والحضاري بالفكر المقاصدي، وتكشف أن ثماره غير منحصرة على الاجتهاد الفقهي بل تتعداه إلى الاجتهاد الحضاري الشامل الدافع إلى النظر المصلحي الذي لا تنقضي فوائده ولا يمل العقل من التدبر فيه، تفسيرا وتأويلا، تعليلا واستقراء.

- إن الفكر المقاصدي رؤية شرعية اجتهادية تعليلية لها كل مواصفات التأسيس لعلم مستقل بذاته، في إطار نظرية أصولية جامعة، ومن هذه المواصفات بناؤه على أسس معرفية ومبادئ تأسيسية ووظائف محددة تجعل الفكر المقاصدي واضحا في مقولاته وقويا في منهاجه، فمقولاته لها أصل شرعي وتنظير عقلي، نحو الأخلاق، والتعليل، والمناسبة، والأسباب، والمصالح الضرورية، والمصالح الحاجية، والمصالح التحسينية، والمصالح العينية، والمصالح الكفائية، والمصالح الكلية، والمصالح الجزئية، والمصلحة العليا، والمصلحة الدنيا، والمفسدة الكثيرة، والمفسدة القليلة، والتغليب، والأولويات، والمآلات، والسياق، والضرورة، والقطع، والظن، والاجتهاد.. ومنهاجه مؤسس منطقيا في وحدة نسقية لاستنطاق النص الشرعي

واستنباط المصالح منه، وتمييز الحقيقي منها من الموهوم، والنظر إلى المصالح والمفاسد في الواقع التاريخي بميزان الشرع، ولذا تم جمعه في قواعد نصية واستقرائية وتجريبية.

- يجمع الفكر المقاصدي بين منطق الشرع ومنطق الواقع، الأول مؤسس على قواعد البيان اللغوي والتأويل الاجتهادي والاستخراج الدقيق للمقاصد الشرعية الدافعة نحو فعل شرعي مستمر للتكاليف الشرعية. والثاني مؤسس على الاستكشاف والتجريب والبحث في كيفيات تنزيل الأحكام الشرعية وتنزيل المعرفة الإسلامية ومنهجها على اعتبارات قواعد جلب المصالح ودفع المفاسد.

- الفكر المقاصدي في الوحي كليات مصلحية واجبة الاتباع والتنزيل، وهو في تاريخ المسلمين اجتهادات في فهم المصالح الشرعية وتفسيرها وتأويلها في علاقة تفاعلية مع الزمن والسياق المعرفي.

- إن الفكر المقاصدي انبثاق لتعامل الأمة مع النص الشرعي مرتبط بالقوة الحضارية للمسلمين وضعفها وجودا وعدما.

فالسير الإيجابي لقيام الاستخلاف الأرضي يقتضي الرؤية المقاصدية المؤسسة على شرعية المصالح الأصلية والتبعية، فليس الفكر المقاصدي مجرد نظام تعليلي للأحكام الشرعية ، وإنما رؤية شرعية اجتهادية في البحث عن المصالح الثابتة والمتغيرة و كيفيات تنزيلها في الواقع، فنزول الوحي مصلحة إنسانية، وفقهه مصلحة إنسانية، وتطبيقه مصلحة إنسانية، فالشرع مصالح والمصالح شرع، وبهذا يشكل الفكر المقاصدي معالم علمية متجددة لاختيارات حضارية، تدفع نحو اتباع كلي للشرع متعقل ومتبصر واجتهاد فيه فهمي وتعليلي وتنزيلي، وتنمي أصلية الأمة و وسطيتها وفاعليتها في تحقيق مصالحها اللصيقة بالزمان الحاضر والمستقبل القريب و البعيد.

- الفكر المقاصدي، بقضاياه النظرية والمنهجية، مؤسس على عمل اجتهادي فهمي وتفسيري وتأويلي يخرج العقل المسلم من التعميم النظري إلى التخصيص الضابط للجزئيات، ومن الفكر البسيط المتناثر إلى الفكر المركب العلمي الممنهج، ومن الارتباط بالفقه الجزئي المتعلق بالأحكام الجزئية إلى الفقه الحضاري الشمولي الذي له صلة وثيقة بكل العلوم الإسلامية، والمحفز للأمة حكاما ومحكومين، لكي يقتحموا مجالات العيش الحضاري بالإنجاز المصلحي النافع للإنسانية. فدراسة المجال السياسي والاجتماعي والاقتصادي والعلمي التي تغفل آثار المقاصد الشرعية فيها ولا تنظر إليها بعين الاعتبار، تغفل في الحقيقة عاملا عقديا ومعرفيا يزيدها قوة نظرية وعلمية بالمعنى الدقيق.

- إن السياسة الشرعية قاعدة مصلحية في البدء والنهاية، بحيث لا تنفك في فلسفتها وفي فقهها وفي تطبيقها عن المعرفة المقاصدية، فالتنظير الفلسفي السياسي والاستنباط الفقهي السياسي والمنهج التنزيلي السياسي تكتسب جودتها العلمية بالاستمداد من النظر المصلحي الشرعي، وبالعكس تضعف الجودة لما يقل الاستمداد المصلحي المتجدد من الشرع.

- السياسة الشرعية فعل مصلحي اتباعي واجتهادي يقوم على الفهم التام للشرعية المبينة لأصلية الشرع وفرعية العقل والكاشفة عن ترابط النص الشرعي والواقع في بيان مفهوم الحاكمية في الإسلام التي لا تمثل العناية فيها بمسألة الخلافة أو الإمامة إلا جزئية من جزئيات الفعل السياسي الشرعي.

- إن تطبيق الفكر المقاصدي في السياسة الشرعية ليس قضية فقهية متعلقة بتنزيل أحكام شرعية اجتهادية في نوازل مستجدة يقتضيها منطق الضرورة والرخص والاستثناء و تبدلات الأحوال و الأمكنة، من لدن السلطة الحاكمة أو الفقيه أو العالم، وإنما هو رؤية شمولية للمصالح، بإشارة من

الشرع تحكم الفعل السياسي من حيث كونه ممارسة قائمة على مفهوم الشرعية، و مفهوم المصالح ومفهوم العقيدة، ومفهوم الأخلاق، ومفهوم الموازنة، ومفهوم التغليب، ومفهوم الأولويات، ومفهوم قوانين الواقع ومفهوم السنن الكونية...

- تطبيق الفكر المقاصدي في السياسة الشرعية بناء علمي للفعل السياسي تنظيرا وتنزيلا، و مسلك منهجي يجمع علميا بين الممارسة السياسية الكلية والجزئية التنظيرية والتنفيذية، وبين مقصد العقيدة، ومقصد الأخلاق، ومقصد الفطرة، ومقصد العدل، ومقصد الشورى، ومقصد المؤسسات، ومقصد التنشئة السياسية، وبهذا يتضح أن الإسلام مهيمن ومستوعب للسياسة في أصولها وفروعها المتعلقة بالفرد أو المجتمع أو الدولة.

- بناء السياسة الشرعية على المصالح الشرعية ومناهج إثباتها يفتح أبواب الاجتهاد الحضاري لتدبير الشورى والعدل والاختلاف والتكريم وإخراجها من التعميم الأخلاقي والنظري إلى مؤسسات تنفيذية وتصريفية يلمس المسلم تطبيقاتها في محيطه الأسري والمجتمعي في دولته وفي أمته.

- ارتباط السياسة بالمصالح الشرعية يستوجب ضرورة السلطة السياسية القوية الأمينة صاحبة الإرادة والقدرة المنبثقتين من الشورى والعدل، للحفاظ على مقصد الأمن النفسي والغذائي، ومقصد الحقوق العامة والخاصة، مما لا غنى عنه لاستمرار مجتمع الاستخلاف.

- مقاصد الاستخلاف والتعمير، والعلم والتغيير، والتنشئة السياسية والوعي بدور المؤسسة، آليات منهجية ونظرية ضرورية، لبناء نظرية علمية سياسية إسلامية مناسبة للواقع المعيش، ومتوفرة داخليا على مسالك التجاوز لمناسبة تطورات المستقبل وتحدياته الحضارية، فهي آليات للحفاظ على الثوابت الحضارية الشرعية، وقواعد للاجتهاد التجديدي في المتغيرات الواقعية.

- أبرز التطبيق المقاصدي في السياسة الشرعية قواعد مقاصدية سياسية شرعية تستدعي مجهودا علميا لجمعها وتحليلها بحسب اتباع منطق الواقع لمنطق الشرع، نذكر منها على سبيل التمثيل:

- سنن التاريخ نسق من العبر لمراعاة مصالح الشرع.
- الأمور في السياسة الشرعية محكومة بمقاصدها الشرعية.
- مقصد العقيدة ضرورة نظرية لانسجام الفعل السياسي.
- لا سياسة شرعية دون مراعاة الاستخلاف.
- لا تكتمل الشرعية في السياسة الشرعية إلا بفهم مقصد الشرعية.
- لا سياسة شرعية دون صلاح الإنسان.
- لا نجاح في الفعل السياسي دون تنشئة سياسية علمية ومستقيمة.
- لا نجاح في الفعل السياسي إلا بمؤسسات فاعلة.
- الفعل السياسي الشرعي منوط بالتعليل الشرعي والاجتهاد الحضاري ، وتحقيق المصالح.
- الشورى والعدل مقصدان شرعيان ملزمان في جميع التصرفات السياسية.
- السياسة العادلة منوطة بوعي الأمة وأولي الأمر فيها بتحقيق المصالح الشرعية.
- و هذه القواعدتفتح بين يدي الباحثين والمؤسسات العلمية آفاقا رحبة لمزيد من البحث والتمحيص والاجتهاد

وما التوفيق إلا من عند الله ، عليه نتوكل ، وإليه ننيب.

١- الشهود الحضاري للأمة الوسط في عصر العولمة.

د.عبد العزيز برغوث.

٢- عينان مطفأتان وقلب بصير( رواية).

د. عبد الله الطنطاوي.

٣- دور السياق في الترجيح بين الأقاويل التفسيرية.

د. محمد إقبال عروي.

٤- إشكالية المنهج في استثمار السنة النبوية.

د. الطيب برغوث.

٥- ظلال وارفة ( مجموعة قصصية) .

د. سعاد الناصر( أم سلمى).

٦- قراءات معرفية في الفكر الأصولي.

د. مصطفى قطب سانو.

٧- من قضايا الإسلام والإعلام بالغرب.

د. عبد الكريم بوفرة.

٨- الخط العربي وحدود المصطلح الفني.

د. إدهام محمد حنش.

٩- الاختيار الفقهي وإشكالية تجديد الفقه الإسلامي.

د. محمود النجيري.

١٠- ملامح تطبيقية في منهج الإسلام الحضاري.

________________ د. محمد كمال حسن.

١١- العمران والبنيان في منظور الإسلام.

________________ د. يحيى وزيري.

١٢- تأمل واعتبار: قراءة في حكايات أندلسية.

________________ د. عبد الرحمن الحجي.

١٣- ومنها تتفجر الأنهار( ديوان شعر).

________________ الشاعرة أمينة المريني.

١٤- الطريق... من هنا.

________________ الشيخ محمد الغزالي

١٥- خطاب الحداثة: قراءة نقدية.

________________ د. حميد سمير

١٦- العودة إلى الصفصاف (مجموعة قصصية لليافعين).

________________ فريد محمد معوض

١٧- ارتسامات في بناء الذات.

________________ د. محمد بن إبراهيم الحمد

١٨- هو وهي: قصة الرجل والمرأة في القرآن الكريم.

________________ د. عودة خليل أبو عودة

١٩- التصرفات المالية للمرأة في الفقه الإسلامي.

د. ثـريـة أقصـري

٢٠- إشكالية تأصيل الرؤية الإسلامة في النقد والإبداع.

د. عمر أحمد بو قرورة

٢١- ملامح الرؤية الوسطية في المنهج الفقهي.

د. أبو أمامة نوار بن الشلي

٢٢- أضواء على الرواية الإسلامية المعاصرة.

د. حلمي محمد القاعود

٢٣- جسور التواصل الحضاري بين العالم الإسلامي واليابان.

أ.د سمير عبد الحميد نوح

٢٤- الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية.

د. أحمد الريسوني

٢٥- المرتكزات البيانية في فهم النصوص الشرعية.

د. نجم الدين قادر كريم الزنكي

٢٦- معالم منهجية في تأصيل مفهوم الأدب الإسلامي.

د. حسن الأمراني

د. محمد إقبال عروي

٢٧- إمام الحكمة (رواية).

الروائي/ عبد الباقي يوسف

٢٨- بناء اقتصاديات الأسرة على قيم الاقتصاد الإسلامي.

أ.د. عبد الحميد محمود البعلي

٢٩- إنما أنت... بلسم ( ديوان شعر).

الشاعر محمود مفلح

٣٠- نظرية العقد في الشريعة الإسلامية.

د. محمد الحبيب التجكاني

٣١- محمد ﷺ ملهم الشعراء

أ. طلال العامر

٣٢- نحو تربية مالية أسرية راشدة.

د. أشرف محمد دوابه

٣٣- جماليات تصوير الحركة في القرآن الكريم .

د. حكمت صالح

٣٤- الفكر المقاصدي وتطبيقاته في السياسة الشرعية.

د. عبد الرحمن العضراوي

نهر متعدد.. متجدد

## هذا الكتاب

ولذا فالمقاصد الشرعية هي: الغايات المصلحية التي جاءت بها النصوص الشرعية لكي تتحقق في تناسب تام مع أفعال المكلفين بالجلب أو الدفع... وهذا الفعل التكليفي يحقق حركية مقصدية في الحياة الإنسانية ومتغيراتها، ويكشف أهمية الاجتهاد العقلي في النص الشرعي لاستخلاص الحكم والمعاني العميقة، وبهذه الرؤية المقاصدية يتم الكشف عن تنزيل الشرع في الواقع وملاحظة علاقاته السببية وتفاعلها...، الشيء الذي على إثره يمكن وصف الفكر المقاصدي بكونه وعيا تاما متحركا بتحرك الفعل الإنساني ومعارفه، وعملا حضاريا منضبطا ابتداء ومسارا ومقصدا من أجل الحفاظ على أسس النظام الحضاري الإسلامي ...




وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية
قطاع الشؤون الثقافية
إدارة الثقافة الإسلامية
www.islam.gov.kw/thaqafa